ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA - Vol. XLVIII. Fasc. II - Anno 1982

VOLUMEN XLVIII FASCICULUS II MCMLXXXII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1982

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 – 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual subscription is 23 500 Lire in Italy, and 25$ US outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Arabica et Islamica

In memoriam: P. Georges Dejaifve S.J. 1913-1982

« Le Namurois est un homme pondéré et placide, un homme de tout repos. Il ne s'enflamme pas facilement, il se décide lentement et sait prendre son temps et même un peu plus. Il est un homme de juste milieu, hostile à tout extrémisme culturel, politique ou social. Il est poli et aimable, disposé à rendre service. Son entregent lui facilite les relations humaines » (1). En citant ce témoignage de son confrère, le père Roger Mols, dans un petit *Plaidoyer pour une littérature wallonne*, le Père Georges Dejaifve y a reconnu en quelque sorte son propre portrait. Ces caractéristiques namuroises on fait de lui le *vir œcumenicus*, que j'ai connu et que beaucoup d'autres avec moi ont estimé et aimé.

Le père Dejaifve est né à Namur le 17 décembre 1913. Dans une note autobiographique de décembre 1956 il commentait le fait d'être né quelques jours avant Noël avec la réflexion suivante: « J'étais prédestiné, de par ma naissance, à graviter dans le mystère de Noël. Faut-il dire que ma dévotion principale fut toujours pour le Verbe incarné et que c'est à travers lui que je veux rejoindre le monde et ceux que j'aime, puisqu'il a tout assumé dans son Incarnation et s'est lié pour toujours dans sa chair à notre humanité... ». C'est dans sa ville natale, qu'il passa sa jeunesse et fit ses études primaires et secondaires, la sixième latine à l'athénée royal (1925-1926) et les années suivantes au collège Notre-Dame de la Paix (1926-1931). Le 23 septembre 1931 il entra dans la Compagnie de Jésus au noviciat francophone de la province belge à Arlon (1931-1933). Sa formation dans la Compagnie connaît le déroulement régulier et classique: juvénat

(1) *Plaidoyer pour une littérature wallonne*, *Etudes Classiques* 48 (1980) 247.

et service militaire à Suarlée et Leopoldsburg (1933-1935), études de philosophie à Eegenhoven (Louvain) (1935-1938), régence comme professeur aux collèges de Charleroi et de Saint Michel à Bruxelles, interrompu en 1939-1940 par la mobilisation (1938-1941) et quatre années d'études théologiques à la faculté de Théologie de la Compagnie de Jésus à Louvain (1941-1945). Le 27 juillet 1944 il fut ordonné prêtre. Les études de théologie sont complétées par un biennium à l'Institut Catholique de Paris (1945-1947). En 1953 il y présenta sa thèse de doctorat: *Vision de Dieu et Agapè: Pour une histoire de la Notion Thomiste de Béatitude.* Cette contribution à l'histoire de la théologie étudie la réponse thomiste au problème de l'essence du bonheur eschatologique: « l'acte de vision constitue l'essence du bonheur, à lui seul ». Par cette réponse intellectualiste St. Thomas semblait mettre en question la supériorité de l'amour sur la connaissance dans l'union suprême avec Dieu. En huit chapitres le P. Dejaifve étudie l'évolution de cette querelle. L'analyse des grandes lignes de ce débat classique de la scolastique du moyen âge sur la béatitude inclut aussi une enquête sur l'origine des thèmes dans les sources qui ont inspiré Saint Thomas, la philosophie antique, la Bible et Saint Augustin et une description de la survie de cette conception dans l'École thomiste et chez les grands commentateurs, jusqu'au XVIIIe siècle.

Après son troisième an de noviciat à Wépion en 1947-1948, le Père Dejaifve commença son enseignement de la théologie fondamentale et de l'ecclésiologie au Collège Saint-Albert d'Eegenhoven-Louvain, qui abritait une faculté de théologie de la Compagnie de Jésus. La thèse de doctorat ne fut jamais publiée et les premières publications dans la *Nouvelle Revue Théologique* indiquent ce qui occupe vraiment le jeune professeur d'ecclésiologie: *Sobornost ou Papauté?* (2), un article qui fut remarqué par ses collègnes, et dont il reconnaissait encore la valeur dans une de ses dernières publications, *M. Cullmann et la question de Pierre* (3), *Oecuménisme et Catholica* (4). Un voyage en Grèce, à Constantinople et au Mont Athos en 1954 lui donna l'occasion de se familiariser avec l'Eglise d'Orient. Dès avant le Concile du Vatican II, le Père Dejaifve s'était donc pleinement engagé dans le mouvement œcuménique et dans la réflexion ecclésiologique. Il était prêt à accueillir le renouvellement apporté par le concile, dont il a été un observateur attentif. Dans plusieurs de ses articles il a interprété et étudié les textes conciliaires. Sa pensée ecclésiologique et œcuménique restera intimement attaché au Concile de Vatican II, qui était pour lui une source d'inspiration et un stimulant pour la réflexion.

(2) *NRT* 74 (1952) 355-371, 466-484.
(3) *NRT* 75 (1953) 365-379.
(4) *NRT* 75 (1953) 1039-1052; 76 (1954) 24-43.

C'est précisément son intérêt pour l'Orient chrétien, l'ecclésiologie, l'œcuménisme et Vatican II qui avait conduit le P. Général de la Compagnie de Jésus à appeler le P. G. Dejaifve à Rome en août 1966, pour y succéder au P. J. Gill comme Recteur de l'Institut Oriental. Cette destination inattendue bouleversa sans doute tous les plans d'un professeur qui, à cinquante-trois ans, se sentait venu à l'âge mûr et qui, au terme d'une longue formation, se sentait à pied d'œuvre pour écrire. Dans un esprit plein d'ouverture, de confiance et de disponibilité il exposa aux supérieurs toutes ses appréhensions pour cette charge dans un milieu qui ne lui était aucunement familier. La nomination pourtant fut confirmée et, en février 1967, le Père partit pour Rome . . . sans y arriver tout de suite. Lors de son arrivée à Paris, il fut immobilisé inopinément pour plusieurs semaines par un accident vasculaire, suivi d'une convalescence plutôt difficile. Bien que le P. Dejaifve ne devint pas Recteur de l'Institut Oriental, il y devint Professeur d'ecclésiologie et d'œcuménisme. Le déménagement donnait à son travail un contexte plus large, et à son enseignement un auditoire plus universel. Ses forces de travail, cependant, restaient affaiblies par l'accroc de santé: ainsi a-t-il dû apprendre à faire « bon usage des maladies » (5). En 1973, après le rectorat du P. Ivan Žužek S.J., il fut appelé une nouvelle fois à devenir Recteur de l'Institut Oriental. Il accepta la charge avec beaucoup d'appréhension. Il se sentit bientôt dépassé par cette responsabilité et, après un peu plus d'une année, il démissionna pour rentrer dans les rangs, simplement et humblement.

En juin 1981 le P. Dejaifve fut frappé par un infarctus. Même après une convalescence prolongée, il ne put retrouver ses

(5) *Pour un bon usage des Conciles*, *NRT* 101 (1979) 803.

forces. Après quelques mois plutôt difficiles, il mourait à l'improviste le 10 janvier 1982 à l'infirmerie du Collège Bellarmin à Rome, où il suivait un traitement fortifiant. Les obsèques eurent lieu à l'Église St. Ignace à Rome, le 13 janvier 1982.

Son travail se concentrait surtout sur l'enseignement et sur les contacts avec ses collègnes et ses étudiants, ainsi que sur les responsabilités qui en découlaient. Cette activité se prolongea dans une série d'articles, dont quelques-uns ont trouvé un large écho. Mentionnons seulement son dernier livre, *Un Tournant décisif de l'Ecclésiologie* à *Vatican II*, qui rassemble assez bien ses études sur Vatican I et II (6). Son travail de théologien et d'œcuméniste s'exerçait aussi *viva voce* dans un contact personnel, fraternel et amical lors de ses participations à des missions œcuméniques, à des congrès et des colloques. Car s'il est vrai que le travail œcuménique s'appuie sur une profonde estime et sur une amitié discrète et cordiale, on peut bien affirmer que le P. Dejaifve avait le don de se faire des amis. Je voudrais seulement mentionner sa participation régulière, active et appréciée aux sessions annuelles de l'*Académie internationale des Sciences religieuses*, un groupe international et interconfessionnel de recherche théologique, dont il était membre titulaire depuis plusieurs années.

Le P. Dejaifve se sentait appelé à contribuer à l'élaboration d'une ecclésiologie renouvelée par Vatican II et ouverte à la réconciliation œcuménique. Il le formulait comme un programme dans sa lettre au P. Assistant d'Angleterre où il manifestait ses sentiments vis-à-vis de sa nomination comme Recteur de l'*Institut Oriental*: « l'après-concile semblait l'époque idéale, pour un ecclésiologue bien préparé par ses travaux antérieurs, pour élaborer une synthèse qui est la tâche d'aujourd'hui » (12.8.1966). Les dernières phrases de l'article, *L'Église, peuple de Dieu*, qui est devenu son testament théologique, expriment cette même préoccupation:

> « ...dans l'œuvre de la réunion, une part importante, pour ne pas dire essentielle, revient au théologien, spécialement à l'ecclésiologue, s'il est vrai que la première démarche d'une réintégration authentique des communautés chrétiennes dans l'unité voulue par le Christ est la reconnaissance de leur ecclésialité » (7).

(6) *Un Tournant décisif de l'Ecclésiologie à Vatican II* (= Le point théologique 39), Paris: Beauchesne 1978.

(7) *L'Eglise, peuple de Dieu*, *NRT* 103 (1981) 871.

De fait, le loisir et la force pour élaborer cette synthèse ecclésiologique lui ont manqué. Par ses essais et ses articles, qu'il aimait appeler « modestes » et « humbles », il a stimulé la recherche ecclésiologique et il a contribué aussi bien à la préparation du Concile Vatican II, qu'à sa réception dans le peuple chrétien.

La suite d'articles, *Sobornost ou Papauté?* I. *La Notion de l'Église dans l'orthodoxie contemporaine* – II. *La notion catholique de la Papauté* toucha dès 1952 les thèmes qui domineront toute l'œuvre ultérieure. Vatican II et le travail à l'*Institut Oriental* y ajouteront seulement une plus grande urgence. Quels sont les axes de ce travail? Le centre est constitué par l'étude assidue des conciles Vatican I et II et leurs relations, contrastes et progrès, et particulièrement par la relation entre la primauté du pape d'une part, et la collégialité des évêques d'autre part. Cette problématique en soi limitée est toujours placée dans un contexte bien plus large, qui embrasse toute la tradition de l'Église. Son sens de l'historicité et de la tradition faisait que le P. Dejaifve situait chaque problématique dans le cadre complexe de la totalité de la Révélation, de l'évolution du dogme et de la foi vivante de l'Église. Aucune recherche théologique ne peut s'isoler de l'Écriture sainte, de la tradition et du magistère de l'Église. Son attention pour l'Église d'Orient lui font comme spontanément étudier ces problèmes dans un contexte qui englobe l'apport et les questious de cette autre moitié de l'Église. Un autre thème constant est la question de l'ecclésialité des Églises et communautés chrétiennes qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique et de leur appartenance au Peuple de Dieu (8).

Dans son métier d'ecclésiologue, le P. Dejaifve attachait une grande importance à la théologie fondamentale. Dans l'approfondissement de questions concernant la nature de la Révélation et du dogme et surtout de la distinction entre la substance unique de la foi et les diverses formulations culturelles de la Révélation, il voyait une première étape qui pourrait conduire hors de l'' impasse ' œcuménique. Le fait qu'il renvoyait volontiers à la com-

(8) Voir p. ex.: *Appartenance à l'Église, du Concile de Florence à Vatican II*, *NRT* 99 (1977) 21-50; et *L'Église, peuple de Dieu*, *NRT* 103 (1981) 857-871.

munication qu'il fit en 1966 au congrès international de théologie à Rome sur la diversité dogmatique et l'unité de la Révélation prouve qu'il y avait traité un sujet qui lui tenait à cœur (9).

Dans ses études détaillées et positives de Vatican I et II, il s'est efforcé d'appliquer les règles d'une herméneutique des conciles, qu'il a exposé dans un important article, *Pour un bon usage des Conciles* (10). En faisant œuvre d'historien, il examinait le contexte et le conditionnement historique et théologique des textes conciliaires et tâchait de déterminer l'intention des auteurs et des pères conciliaires. Il voulait certainement appartenir à la catégorie de théologiens « qui, prenant au sérieux les enseignements d'un Concile, les intègrent toujours dans l'histoire de la foi globale et, conscients des limites de toute affirmation dogmatique, s'efforcent d'en déterminer l'exacte portée » (11). Son herméneutique cherchait à établir le valeur doctrinale et permanente de la définition, le sens visé à travers les formulations. Dans l'historicité il a voulu ainsi discerner l'histoire du salut, qui assure la continuité, la catholicité et le sens profondément eschatologique de la foi (12).

Un trait dominant du projet ecclésiologique du P. Dejaifve est son ouverture: on pourrait dire sa *catholicité* et son *œcuménicité*, aussi bien dans le temps, que dans l'espace. « Le travail théologique a besoin, pour s'accomplir, d'un climat de liberté, mais il faut aussi qu'il s'inspire d'un souci d'universalité... Il serait bénéfique... de dépasser ses propres frontières pour se confronter avec d'autres éthos théologiques » (13). J'ai déjà indiqué cette œcuménicité dans le temps, en relevant l'importance de la tradition dans l'œuvre du P. Dejaifve. A cause de sa familiarité avec l'Église d'Orient, sa réflexion théologique tenait spontanément compte de la tradition orientale et de l'actualité théologique et ecclésiale des Églises orientales. Des contacts amicaux avec plusieurs theologiens protestants et anglicans et son vif intérêt

(9) Voir p. ex.: *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*, *NRT* 89 (1967) 16-25, et *Hors de l'« impasse » œcuménique*, *NRT* 101 (1979) 498-509.

(10) *NRT* 101 (1979) 801-814.

(11) *Pour un bon usage...*, a.c. 804.

(12) *Pour un bon usage...*, a.c. 810-813.

(13) *La Papauté, problème œcuménique*, *NRT* 102 (1980) 246.

pour les questions touchant la théologie fondamentale avaient ouvert son horizon à la théologie protestante.

Le P. Dejaifve n'a pas développé un modèle d'unité pour une future Église unie. Il était trop lucide pour s'y hasarder. Il a pourtant indiqué des attitudes et une ascèse théologique qui pouvaient favoriser une conversion de l'intelligence et des mentalités. Car la conversion des cœurs ne suffit pas pour rétablir l'unité (14). L'attitude fondamentale requise est celle d'une grande humilité, qui consiste à chercher à connaître et à comprendre l'autre. C'est faire comme des voyageurs qui partent pour l'étranger « bien persuadés que le pays où ils vont est différent du leur, mais c'est précisément cette différence, cette originalité même qu'ils cherchent à connaître et à comprendre... » (15). Cette recherche n'est pas seulement motivée par la curiosité et la sympathie, mais elle veut examiner en outre comment ces différences peuvent être intégrées dans un contexte plus large. Le mouvement œcuménique est vu comme un processus de *rapprochement mutuel*:

> « Nos dogmes, expression d'une foi qui doit nous être commune, s'incarnent nécessairement, *dans leur expression même*, au sein d'un contexte théologique et selon une mentalité religieuse. Sentir les limites de celle-ci, en prendre conscience et vouloir les dépasser pour rejoindre la perspective de l'autre, afin que lui aussi fasse le même chemin inverse et découvre un jour la vérité que nous lui proposons, n'est-ce pas la seule voie certaine d'un rapprochement durable? » (16).

C'est avec ses paroles que le P. Dejaifve termina en 1960 sa conférence, *Orient et Occident chrétien: deux théologies*. En 1966 il écrit:

> « La voie la plus sûre pour un rapprochement, même si elle paraît la plus longue, ne passerait-elle pas, de façon paradoxale, par le respect commun des diversités légitimes, même sur un plan doctrinal, si ce respect n'est, en toute vérité, qu'un témoignage rendu à la diversité des charismes personnels ou communautaires, sans préjudice de l'unité de la foi? » (17).

(14) *Hors de l'« impasse » œcuménique*, *NRT* 101 (1979) 508.

(15) *Orient et Occident chrétien...*, *NRT* 82 (1960) 3.

(16) *Orient et Occident chrétien...*, a.c. 19.

(17) *Diversité dogmatique et unité de la Révélation*, *NRT* 89 (1967) 25.

La même idée revient en 1979, quand le Père parle de la *conversion de l'intelligence*, qui peut nous conduire hors de l'impasse œcuménique:

> « Il y faut une conversion de l'intelligence, éclairée par la foi, conversion où s'exerce une forme encore à découvrir de l'humilité chrétienne en face du mystère de Dieu qui nous dépasse et nous déconcerte par les voies étranges qu'il a assumées pour se révéler dans l'histoire.
>
> La reprise, toujours malaisée, d'une vie commune entre époux séparés... exige cette *metanoia* où chacun doit se laisser questionner par l'autre et admettre que cet autre a pu avoir des raisons légitimes de se séparer, parce que sa personnalité propre n'a pas été suffisamment respectée » [18].

Il faudra arriver à « intégrer nos diversités légitimes dans l'unité d'une même foi » [19].

Ces plaidoyers pour une diversité légitime même dans la formulation *dogmatique* de la vérité révélée n'aboutissait nullement à un relativisme ou à un libéralisme dogmatique. Spécialiste conscientieux de l'ecclésiologie de Vatican I et II, il y fut surtout sensible à la question de la relation entre la primauté papale et le collège des évêques. A son avis le Concile de Vatican II n'avait pas su trouver la synthèse harmonieuse: il avait plutôt juxtaposé les deux grandeurs [20]. Même en tenant compte de l'autonomie *relative* des diocèses, des Églises nationales et des patriarcats, il est « toujours indispensable à l'Église de posséder une fonction *spécifique* d'assurer l'unité au sein d'une diversité légitime, fonction que nous, catholiques romains, reconnaissons, selon la volonté de Christ, au successeur de Pierre, qui a son siège à Rome » [21]. Le pape agit comme le *chorègos*, le chef de chœur d'un ensemble choral où tous sont associés activement, « mais qui s'accomplit néanmoins sous la maîtrise de celui qui doit discerner, pour sa part, les voies de l'Esprit — raison pour laquelle

(18) *Hors de l'« impasse » œcuménique*, *NRT* 101 (1979) 508.
(19) *Pour un bon usage des conciles*, *NRT* 101 (1979) 814.
(20) Voir p. ex.: *La ' Magna Charta ' de Vatican II*, *NRT* 87 (1965) 12-13, 15. Mais aussi: *L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II*, in: *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, p. 95; *Un Tournant décisif...*, 41 s., *Pour un bon usage...*, *NRT* 101 (1979) 812, *Tradition vivante et Orthodoxie*, *OCP* 45 (1979) 400.
(21) *Pour un bon usage...*, *NRT* 101 (1979) 812.

il ne jouit pas seulement d'un pur pouvoir juridique, mais d'un véritable charisme qui ne lui fera pas défaut tant qu'il restera fidèle à sa mission » [22].

Les problèmes dont le Père Dejaifve s'est occupé se trouvent donc au cœur même du débat œcuménique, aussi bien avec l'Église d'Orient, qu'avec les Églises issues de la Réforme protestante. Comme il s'est efforcé d'y apporter une contribution réfléchie et originale, plusieurs de ses articles conservent une valeur, qui va au-delà des événements et des publications, qui les ont occasionnés. Homme d'une grande modestie et d'une grande discrétion, le P. Dejaifve n'a pas fait grand bruit, mais sa grande « parrhesia » — sa liberté, son courage et son indépendance d'esprit, qui furent portés par une solide compétence et par le sérieux de son analyse, ont fait qu'il n'était jamais banal et que ses contributions stimulaient la recherche ultérieure. Amateur de bonne littérature et de poésie, il savait agrémenter ses propres écrits par un certain charme littéraire et une expression agréable, qui les rendait accessibles à un public plus large. Un peu désenchanté par les difficultés et les lenteurs du mouvement œcuménique, il ne se laissait pas décourager: il restait optimiste et confiant:

> « Ce rêve (de l'Una Sancta) n'est pas pour demain, assurément. Toutefois, c'est notre tâche à nous, théologiens, humbles tâcherons, de semer le bon grain, en sachant bien que s'il lève, avec la grâce de Dieu, d'autres que nous viendront moissonner où ils n'auront pas semé » [23].

Pont. Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4
00187 – Roma.

Jos E. Vercruysse S.J.

(22) *Pour un bon usage...*, a.c. 813.
(23) *Tradition vivante et Orthodoxie*, *OCP* 45 (1979) 404.

BIBLIOGRAPHIE DU P. GEORGES DEJAIFVE S.J.

1945

1. *' La théologie du Corps mystique ' du P. Em. Mersch*, NRT 67 (1945) 1016-1024.

1952

2. *Marie Noël ou la grâce de l'Incarnation*, *Les Études classiques* 20 (1952) 22-51.
3. *' Sobornost ' ou Papauté? – I. La notion de l'Église dans l'orthodoxie contemporaine. – II. La notion catholique de la Papauté*, NRT 74 (1952) 355-371; 466-484.
' Sobornost ' or Papacy?, *Eastern Churches Quarterly* 10 (1953) 28-38; 75-85; 111-124; 168-176.
4. *Vers une théologie de l'Agapè. A propos d'un livre récent*, NRT 74 (1952) 1075-1078.

1953

5. *Vision de Dieu et Agapè*. Pour une histoire de la notion Thomiste de Béatitude. Thèse présentée à l'Institut Catholique de Paris en vue de l'obtention du grade de Docteur en Théologie. 1953. Polycopié, IV+330 pp.
6. *M. Cullmann et la question de Pierre*, NRT 75 (1953) 365-379.
7. *Occuménisme et Catholica: I. A la recherche de l'Una Sancta. – II. L'Église catholique face à l'œcuménisme*, NRT 75 (1953) 1039-1052; 76 (1954) 24-43.

1954

8. *Lueurs d'Espoir*, NRT 76 (1954) 664-672 et dans: *Regards sur l'Orthodoxie* (1054-1954) (Cahiers de la NRT 10), Tournai: Casterman 1954, 106-114.

1955

9. *Le ' revival ' de l'Église orthodoxe en Grèce*, NRT 77 (1955) 400-407.

1956

10. *Bible et tradition dans le luthéranisme contemporain*, NRT 78 (1956) 33-49.
11. *Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique*, NRT 78 (1956) 135-151.
Résumé:
Scripture, Tradition and the Church, *Theology Digest* 6 (1958) 67-72.
The Bible, Tradition and the Church, In: *Mission and Witness. The Life of the Church*, selected and edited by Patrick J. BURNS, Newman Pr. Westminster, Md.: 1964, 249-260.
La Biblia, la Tradicion y la Iglesia, In: *Mission y Testimonio. La Vida de la Iglesia*, selección y edición... por P. J. BURNS, Sal Terrae, Santander 1969, 221-230.

1958

12. *Laïcat et mission de l'Église*, NRT 80 (1958) 22-38.
13. *' La Foi n'est pas un cri '*, NRT 80 (1958) 468 494.

1959

14. *Concile œcuménique et catholicité de l'Église*, NRT 81 (1959) 916-928.
15. *Le Concile de Florence*, NRT 81 (1959) 967-969.
16. *Concile œcuménique et unité des Chrétiens*, *Revue du clergé africain* 14 (1959) 429-440.

1960

17. *Orient et Occident chrétien: deux théologies?*, NRT 82 (1960) 3-19.
Théologie de l'orthodoxie, in: *Le Christ et les Églises*, Editions universitaires, Paris 1961, 48-67.
Oriente e occidente: due teologie? (Civiltà e idee 9), Filosofia, Torino s.a., 19 pp. = *Filosofia* 11 (Torino 1960) 573-589.
18. *Le premier des évêques*, NRT 82 (1960) 561-579.
First among the bishops, *Eastern Churches Quarterly* 14 (1961) 2-25.
Der Erste unter den Bischöfen, *Theologie und Glaube* 51 (1961) 1-22 et dans *Theologisches Jahrbuch* (Leipzig) 1963, 41-60.
19. *Conciliarité au Concile de Vatican I*, NRT 82 (1960) 785-802.

1961

20. *Pape et Évêques au premier Concile du Vatican* (Présence chrétienne), Desclée de Brouwer, Paris – Brugge 1961, 155 pp.
21. *L'Église, servante du Seigneur*, *Choisir* 3 (1961), N. 26, 11-16.

1962

22. *Primauté et collégialité au premier concile du Vatican*, In: *L'Épiscopat et l'Église universelle*, éd. Y. Congar et B. D. Dupuy (= Unam Sanctam 39), Cerf, Paris 1962, 639-660.
23. *Le Dialogue dans l'Église*, *Études* 312 (1962) 361-370.
Dialogue in the Church, *The Furrow* 13 (1962) 247-257.
Résumé:
Der Dialog in der Kirche, *Theologie der Gegenwart* 5 (1962) 137-139.
24. *Études sur le premier Concile du Vatican*. A propos d'ouvrages récents, NRT 84 (1962) 174-180.
25. *L'Église catholique peut-elle entrer dans la repentance œcuménique?*, NRT 84 (1962) 225-239.
Is ecumenical repentance possible for the Catholic Church? Eastern Churches Quarterly 15 (1963) 25-41.
26. *Mission et Unité de l'Église. Édimbourg 1910 – New-Delhi 1961*, *Revue du clergé africain* 17 (1962) 344-354.
27. *Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*, *Salesianum* 24 (1962) 283-297 et dans: *Le Premier ' Symposium ' international de theologie dogmatique fondamentale* (= Salesianum Bibliotheca 63) SEI, Torino 1962, 67-82, aussi dans: *De doctrina Concilii Vaticani primi. Studia selecta annis 1948-1964 scripta*..., Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1969, 506-520.

Traduction anglaise: *Eastern Churches Quarterly* 14 (1962) 360-378.
Résumé:
Infallibility and consent of the Church, Theology Digest 12 (1964) 8-13.

1963

28. *Les douzes apôtres et leur unité dans la tradition catholique, Ephemerides theologicae Lovanienses* 39 (1963) 760-778.
29. *D'un concile à l'autre: bilan de la première session,* NRT 85 (1963) 56-64.
30. *Révélation et Église,* NRT 85 (1963) 563-576.
Résumé:
Revelation and the Church, Theology Digest 14 (1966) 101-106.
31. *Episcopat et collège apostolique,* NRT 85 (1963) 807-818.
32. *Vatican I: Primacy and Collegiality, Perspectives* (Notre Dame, USA) 8, 6 (1963) 182-185.
33. *East and West: Two Theologies, one Faith,* In: *Rediscovering Eastern Christendom.* Essays in commemoration of Dom Bede Winslow, ed. by A. H. Armstrong and E. J. B. Fry. London: Darton, Longman & Todd 1963, 51-62.
34. *De traditione, scriptura et magisterio,* In: *De scriptura et traditione.* Pontif. Academia Mariana Internationalis, Romae 1963, 461-474.

1964

35. *Conférence pan-orthodoxe de Rhodes, Choisir* 5 (1964) N. 62, 7-9.
Die Konferenz der orthodoxen Kirchen in Rhodos, Orientierung 28 (1964) 249-250.
La conferenza pan-ortodossa di Rodi, Civiltà Cattolica 115 (1964) IV, 460-463.
36. *Vatican II. Aperçus sur la deuxième session,* NRT 86 (1964) 3-15.
37. *La Constitution sur l'Église au Second Concile du Vatican, Revue des Communautés religieuses* 36 (1964) 252-261.

1965

38. *Le Pape, les Évêques, la Collégialité.* Analyse du chapitre III de la Constitution de Ecclesia du IIe Concile du Vatican (= Le Concile vous parle 3). Fidélité, Bruxelles 1965; Prière et Vie, Toulouse 1965, 26 pp.
39. *Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté?,* In: *La Collégialité épiscopale. Histoire et Théologie* (= Unam Sanctam 52), Cerf, Paris 1965, 289-303.
40. *La Conférence panorthodoxe de Rhodes, Études* 322 (1965) 123-127.
41. *A Colegialidade Episcopal na Tradição Latina,* In: *A Igreja do Vaticano II,* publicado sob a direcão de Frei Guilherme BARAÚNA o.f.m., Vozes, Petròpolis (Rio de Janeiro) 1965, 860-876.
Plusieurs traductions:
Die bischöfliche Kollegialität in der Lateinischen Tradition, In: *De Ecclesia,* hg.v. G. BARAÚNA. Herder Freiburg Knecht, Frankfurt Mn: 1966, II, 148-165.
De bisschoppelijke collegialiteit in de Latijnse traditie, In: *De Kerk van Vaticanum II,* redactie: G. BARAÚNA. Nelissen, Bilthoven 1965, II, 147-166.
La collegialità episcopale nella tradizione latina, In: *La Chiesa del Vaticano II.* Opera colletiva diretta da G. BARAÚNA. Vallecchi, Firenze 1965, 832-850.
La collégialité épiscopale dans la tradition latine, In: *L'Église de Vatican II* (= Unam Sanctam 51 c), Cerf, Paris 1966, III, 871-890.
42. *Kann die katholische Kirche am Ökumenischen Rat teilnehmen?,* In: *Konfession und Ökumene,* hg.v. H. RISTOV und H. BURGERT. EVA, Berlin 1965, 128-137.
43. *La collégialité épiscopale d'après 'Lumen Gentium', Lumen Vitae* 20 (1965) 481-494.
Episcopal collegiality according to 'Lumen Gentium', Lumen Vitae 20 (1965) 637-650.
44. *La 'Magna Charta' de Vatican II: La constitution 'Lumen Gentium',* NRT 87 (1965) 3-22.
45. *La troisième Conférence panorthodoxe de Rhodes (1er nov.-15 nov. 1964),* NRT 87 (1965) 113-131.
46. *Un tournant dans l'ecclésiologie. A propos d'un livre récent,* NRT 87 (1965) 961-963.
47. *L'Église à fonder: Peuple de Dieu et société visible,* In: *Repenser la Mission.* Rapport et compte rendu de la 35e semaine de missiologie, Louvain 1965 (Museum Lessianum, section missiologique 46). Desclée de Brouwer, Bruges 1965, 127-146.
La Iglesia que hay que fundar: Pueblo de Dios y sociedad visible, In: *Organizacion Misional.* Trabajos y coloquios de la XXXV semana misional de Lovaina. Flors, Barcelona 1969, 133-154.
48. *La collégialité épiscopale d'après la Constitution 'Lumen Gentium', Revue du clergé africain* 20 (1965) 409-423.

1966

49. *Vatican II à l'heure des vendanges,* NRT 88 (1966) 113-131.
50. *Le Congrès international de théologie sur le Concile Vatican II,* NRT 88 (1966) 966-971.
51. *La Déclaration sur la liberté religieuse, Revue du clergé africain* 21 (1966) 6-18.
52. *The Church, the Sacrament of the World, The Way* 6 (1966) 265-274.

1967

53. *Visite du patriarche Athénagoras à Rome, Études* 327 (1967) 716-725.
54. *Diversité dogmatique et unité de la Révélation,* NRT 89 (1967) 16-25 et dans: *Acta Congressus Internationalis de theologia Concilii Vaticani II.* Typ. polyglot, Vaticano 1968, 712-722.
55. *Directoire pour l'exécution du Décret du Vatican II sur l'Occuménisme,* Ière partie, en date du 14 mai 1967, NRT 89 (1967) 868-872.
56. *'L'Église'. A propos d'un ouvrage récent,* NRT 89 (1967) 1085-1095.

1968

57. *The Approach of the Eastern Church to the Atonement, Diakonia* 3 (New York 1968) 397-408.
58. *La rencontre du Patriarche Athénagoras et de S.S. Paul VI*, NRT 90 (1968) 79-82.

1969

59. *Il magistero oggi*, In: *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, a cura di V. Fagiolo e G. Concetti. Vallecchi, Firenze 1969, 192-200.

1971

60. *Vatican I – Vatican II. Contrastes ou Progrès, Civitas* 26 (Zürich 1970-1971) 745-754.
Traduction arabe:
Al–Wahdat 1970, N. 4, 44-59.
61. *Un débat sur l'infaillibilité. La discussion entre K. Rahner et H. Küng*, NRT 93 (1971) 583-601.

1973

62. *L'ecclesiologia del concilio Vaticano II*, In: Facoltà teologica interregionale di Milano, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*. La Scuola, Brescia 1973, 87-98.

1974

63. *La Compania de Jesùs y el ecumenismo (1965-1973), Unidad cristiana* 24 (1974) 132-138.

1975

64. *Être chrétien selon Hans Küng*, NRT 97 (1975) 251-266.

1976

65. *Marie Noël ' la Chrétienne ', Les Études classiques* 44 (1976) 319-336.
66. *L'œcuménisme à l'heure de la vérité*, NRT 98 (1976) 3-14.
67. *Patriarches et primauté de Vatican I à Vatican II*, In: *Pluralisme et Oecuménisme en Recherches théologiques*. Mélanges offerts au R. P. Dockx, O.P. (Ephemerides theologicae Lovanienses – Bibliotheca 43), Duculot, Gembloux 1976, 193-218.
68. *Chiese unite o chiese sorelle?, Unitas* 31 (1976) 1-7.

1977

69. *Appartenance à l'Église, du Concile de Florence à Vatican II*, NRT 99 (1977) 21-50.

1978

70. *Un Tournant décisif de l'Ecclésiologie à Vatican II* (= Le Point théologique 31). Beauchesne, Paris 1978, 129 pp.
71. *Où en est le problème de l'infaillibilité?*, NRT 100 (1978) 373-388.
Résumé:
Where does ' infallibility ' stand?, Theology Digest 27 (1979) 107-110.

1979

72. *Hors de l'' impasse ' œcuménique*, NRT 101 (1979) 498-509.

73. *Pour un bon usage des conciles*, NRT 101 (1979) 801-814.
74. *Tradition vivante et Orthodoxie. A propos du livre de John Meyendorff*, Living Tradition, St. Vladimir Press, New York 1978, pp. 202, OCP 45 (1979) 397-404.

1980

75. *Plaidoyer pour une littérature wallonne, Les Études classiques* 48 (1980) 246-257.
76. *La papauté, problème œcuménique*, NRT 102 (1980) 235-247.

1981

77. *Pour un dialogue avec les Orthodoxes, Études* 354 (1981) 255-262
78. *L'Église, peuple de Dieu*, NRT 103 (1981) 857-871.

Recueils d'articles, reproduits pour la commodité des étudiants:

79. *L'Église de Vatican I à Vatican II* (*series theologica*), Istituto Orientale, Roma 1976, 192 pp.
contenant les articles nn.: 14, 18, 19, 28, 30, 31, 39, 41, 44, 49, 52.
80. *Una Sancta et confessions chrétiennes* (*series œcumenica*), Istituto Orientale, Roma 1977, 226 pp.
contenant les articles nn.: 3, 7, 10, 11, 17, 23, 25, 27, 45, 54, 60, 66.

OCP 48 (1982) 284-335

Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (1)

ÉTUDE PRÉLIMINAIRE DES SOURCES

Dans le Ier fascicule des OCP 48 (1982) nous avons mis fin à une série d'articles commencée en 1971 et consacrée à l'office divin byzantin. De ces neuf articles les 2 premiers étaient des études sur les prières presbytérales des Vêpres et des Matines, comme elles se trouvent dans l'actuel Euchologe imprimé; les 3 suivants traitaient des prières des Petites Heures, de la *Pannychis* et de la *Tritoekti*, offices disparus de l'actuel Euchologe, mais qui se célébraient autrefois à Constantinople et ailleurs, selon le rite *asmatikos*; nos 4 derniers articles tâchaient de redécouvrir le visage d'autant d'offices de ce même rite: les Vêpres, les Matines, les Présanctifiés et la *Gonyklisia* de la Pentecôte, dans leur entière structure (1).

(1) a. *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines* (Pr. Vêpr.), OCP 37 (1971) 85-124; b. *Les prières presbytérales des matines byzantines* (Pr. Mat. I, II), OCP 37 (1971) 406-436; OCP 38 (1972) 64-115; c. *Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin* (Pr. Heur.), OCP 39 (1973) 29-82; d. *Les prières presbytérales de la « Pannychis » de l'ancien Euchologe byzantin et la « Panikhida » des défunts* (Pr. Pann. I, II), OCP 40 (1974) 314-343; OCP 41 (1975) 119-139; e. *Les prières presbytérales de la « Tritoekti » de l'ancien Euchologe byzantin* (Pr. Trit.), OCP 43 (1977) 70-93, 335-354; f. *L'office de l'Asmatikos Hesperinos (« vêpres chantées ») de l'ancien Euchologe byzantin* (Asm. Hesp.), OCP 44 (1978) 107-130, 391-419; g. *L'office de l'Asmatikos Orthros (« matines chantées ») de l'ancien Euchologe byzantin* (Asm. Orthr.), OCP 47 (1981) 122-157; h. *La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin* (Lit. Pres.) OCP 47 (1981) 332-388; j. *Les prières de la « Gonyklisia » ou de la Génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologe byzantin* (Pr. Gon.), OCP 48 (1982) 92-123.

N.B.: cf. un résumé général de l'office *asmatikos*: M. ARRANZ, *La liturgie des Heures selon l'ancien Euchologe byzantin* (= *Eulogia. Miscellanea Liturgica*, Studia Anselmiana 68) Roma 1979, 1-19. Nous omettons ici la citation d'autres études mineures sur la liturgie de Constantinople, et dans lequelles *Barberini 336* était toujours notre point de départ.

Ces études nous ont donné l'occasion d'entrer en contact avec une bonne centaine de mss de l'Euchologe byzantin et de pouvoir identifier parmi eux, ceux qui avec un certain degré de probabilité nous transmettaient la praxis de Constantinople. Forts de cette expérience nous osons nous lancer aujourd'hui dans une nouvelle série d'études sur un thème bien plus important et difficile, celui des sacrements, et précisément les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. Si la liturgie des Heures nous avait permis de présenter beaucoup de textes nouveaux (quoique non inédits, car Dmitrievskii nous avait toujours précédé), les sacrements ne nous permettront point une telle liberté, car, dans leurs textes essentiels, ils se sont conservés en très bonne santé dans l'Euchologe imprimé, et aussi parce que Goar nous a déjà fourni beaucoup de textes qu'il a lui-même glanés surtout dans deux mss (le *Barberinum Sancti Marci* et le *Codex Bessarionis*) qui seront aussi deux des principaux piliers de notre recherche sur les sacrements.

Mais avant de commencer, nous devons nous poser un question préliminaire: qu'est ce qu'un sacrement?

La notion de « sacrement » est plutôt une notion scholastique. Le mot grec *mystîrion* qui correspondrait à « sacrement » ne s'applique dans l'Euchologe — qui est notre point de départ —, qu'au pluriel pour désigner les espèces eucharistiques, c.-à-d., le Corps et le Sang du Christ. Les autres sacrements portent comme titre le générique *akolouthiai* (ordines) ou tout simplement *euchai* (prières), ne devenant *akolouthiai* que dans le courant des siècles. Quant au nombre des sacrements, si l'Euchologe d'Athènes (cf. celui de 1970, réimpression de celui de Venise de 1862 de S. Zerbos, imprimé sous l'autorisation du Patriarcat de Constantinople) porte dans son frontispice une image en sept casiers des sept sacrements, nulle part n'est respectée cette division à l'intérieur du même euchologe, où baptême et onction post-baptismale, par

exemple, font partie d'une seule et même *akolouthia*: celle du baptême. Il est vrai que déjà Syméon de Thessalonique au XV[e] siècle, dans la 2[e] partie de ses *Dialogoi: De Sacramentis* (ch. 33; PG 155, 177B), affirme catégoriquement que les sacrements sont au nombre de sept. Nous prenons donc l'acception de sacrements dans un sens très large, et nullement dogmatique. Nous parlerons de certaines actions sacrées sans nous prononcer sur leur qualification théologique, même si nous nous orientons vers les actions liturgiques aujourd'hui appelées « sacrements ». Nous excluons cependant la principale d'entre elles, le sacrement des sacrements: la célébration eucharistique. Elle mérite un traité à part. Nous l'avons traitée partiellement dans un travail sur la Liturgie des Présanctifiés (OCP 47, 1981, 332-388), qui est certainement une forme de célébration eucharistique. Ici, nous parlerons à son temps de la distribution du Corps et du Sang du Christ, mais seulement à l'occasion d'autres sacrements ou sacramentaux, ainsi que de certaines prières pénitentielles préparatoires à la Communion. Nous tiendrons compte aussi de certaines prières ou rites destinés à l'utilité directe des personnes, a mi-chemin entre le sacrement de pénitence et celui des malades: les exorcismes et les prières pour délivrer les chrétiens de leur maux physiques ou spirituels, sans entrer cependant dans le vaste champ des prières dévotionnelles pour l'empereur, les voyageurs, etc. Nous excluons de notre étude toute la série de rites destinés à sanctifier ou purifier les choses: eau, églises, etc. et qui pourront un jour faire l'objet d'une nouvelle série d'articles.; seule la confection du saint-chrême ou *myron* fera une exception, à cause de son rapport étroit avec les onctions, et surtout avec l'onction postbaptismale.

Le titre général de la présente série d'articles indique précisément le but que nous nous fixons: l'histoire et le développement des sacrements selon les manuscrits de l'Euchologe que nous avons appelé « ancien » dans nos articles sur l'office divin (cf. note 1). Il s'agit de l'Euchologe que nous avons appelé aussi « patriarcal », car il contient les rites qui supposent la présence ou la participation du patriarche de Constantinople; non que tous les mss dits patriarcaux aient directement été employés par le patriarche; quelques uns même ont été copiés à l'usage d'un presbytre (et alors les rites patriarcaux y font défaut; il faut cependant noter que le mot « *hiereus* », comme le fait remarquer

R. Taft (OCP 45, 1979, 295, note 50), ne s'applique exclusivement au prêtre; il peut parfois se reporter même au patriarche) ou bien certains mss ont été copiés hors de Constantinople (mais ils conservent les rites patriarcaux). Voir plus loin la description de chaque ms employé.

Par là même nous indiquons les limites de notre étude: la période allant du VIII[e] au XIII[e] siècle, puisque nous ne connaissons pas de ms de l'Euchologe antérieur au VIII[e] siècle, ni de ms de l'ancien Euchologe après le XIII[e] siècle. Nous n'étudierons ni l'époque patristique ni la période qui a suivi le XIII[e] siècle et qui comprend entr'autres l'apparition des différentes *Diataxeis* ou ordonnances liturgiques.

Dans l'éventail des mss employés, les variantes du texte des prières sont assez peu importantes. Nous ne remarquerons que celles qui peuvent changer le sens de la prière en question, puisque notre but n'est pas celui d'établir un texte critique de l'Euchologe. Les variantes des rubriques par contre présenteront bien plus d'intérêt pour ce qui est du développement du rite. C'est avec attention et sans peur d'être parfois prolixes que nous les signalerons chaque fois.

A côté des mss nous citerons pour ce qui est du texte des prières (et rarement pour les rubriques) l'édition de l'*Euchologion* de J. Goar de 1730, l'édition romaine de 1873 et deux éditions de l'Euchologe d'Athènes: celle de 1927, fréquemment citée par les liturgistes, mais aujourd'hui introuvable, et celle de 1970 (reproduction de l'édition vénitienne de 1862 plus haut citée) et qui est celle qui se trouve en distribution.

Nous tiendrons compte naturellement, outre de l'Euchologe, du Typikon de la Grande-Église pour ce qui touche surtout le catéchuménat et le baptême administré par le patriarche à des dates précises.

Après avoir étudié pour chaque rite ces deux sources principales: l'Euchologe et le Typikon, nous ferons quand-même recours à un témoin important du premier tiers du XV[e] siècle: à l'inépuisable Syméon de Thessalonique, tout récemment canonisé par l'Église de Constantinople. En vérité il sortirait du cadre que nous nous sommes fixé, mais son témoignage peut encore expliquer certaines rubriques par trop mystérieuses des euchologes manuscrits.

Puisque nous prétendons faire une étude à partir de sources

bien concrètes (les euchologes que nous avons étudiés tout au long de ces dernières douze années dans les OCP), nous ne ferons pratiquement pas de recours à des auteurs contemporains. Il existe des études théologiques (et naturellement liturgiques) sur les sacrements byzantins, qui portent des noms classiques et nouveaux: Almazov, Bulgakov, Nikolskii, Trempelas, de Meester, Schmemann, Hotz. Nous n'en citerons que quelques uns dans certains cas où cela nous semblera indispensable, sans prétendre l'emploi d'une bibliographie complète et systématique qui nous porterait hors des limites de notre étude.

Notre travail a un but concret et même pédagogique. Celui de présenter un essai sur l'état de la vie sacramentelle de Byzance à sa grande époque, à l'époque où elle a vraiment influencé le reste de l'empire, depuis la Sicile jusqu'au duché du Novgorod, sans oublier les patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem.

Cette étude finalement n'est que la traduction et l'adaptation de notre édition russe en offset: « Notes historiques sur la célébration des sacrements selon les manuscrits de l'Euchologe grec », Académie Théologique de Leningrad 1979. Ici il s'agira de remettre en grec ce que là nous traduisions en vieux slavon en citant le plus ouvent le *Trébnik* de Moscou. Ayant cependant enrichi depuis lors notre champ de recherche par quelques microfilms importants, nos citations de mss seront ici plus abondantes et complètes.

Pour ce qui est de l'usage des mss, nous allons suivre une méthode peu différente de celle suivie dans nos articles des OCP sur l'office divin ou Liturgie des Heures: dans le texte principal, en français, nous donnerons un résumé schématique et, nous espérons, clair, des variantes des rubriques, ainsi que les parties du texte des prières, nécessaires pour notre exposé; en note par contre nous donnerons le texte intégral grec des variantes des rubriques et l'incipit des prières, en renvoyant, bien entendu, aux feuillets des mss en question, ainsi qu'aux éditions de Goar, de Rome et d'Athènes. Nous citerons aussi les ouvrages qui donnent cette même prière en traduction française. Ceci par souci de simplicité et de claireté de notre texte principal que nous voulons à la portée d'un lecteur non spécialisé. Nous donnerons en entier le texte des prières n'existant plus dans les euchologes de Rome et d'Athènes.

C'est dans ce but de simplification et dans le désir de rendre facile la lecture de nos articles que nous allons éviter les longueurs d'une bibliographie exhaustive mais inutilisée. Nous ne faisons pas une encyclopédie sur les sacrements byzantins, mais une simple étude historique sur une période importante, mais somme toute limitée à quelques siècles et à quelques sources.

Ces sources sont les mss de l'Euchologe constantinopolitain; c'est pourquoi au début du livre nous ne présenterons que les codex qui nous transmettent cette tradition dans son ensemble, et donc des euchologes pratiquement complets, même si l'un ou l'autre rite leur fait défaut, comme ce sera le cas des rites d'ordination dans les euchologes presbytéraux. Un critère pour nous orienter dans le choix des mss sera, d'un côté qu'ils possèdent l'office des Heures dit *asmatikos*, même s'ils n'ont pas les offices propres à Sainte Sophie (couronnement impérial surtout), et de l'autre qu'ils aient ces derniers, même si l'office *asmatikos* n'existe plus à l'état pur, comme ce sera le cas du codex *Athènes 662*. Les euchologes non constantinopolitains, ainsi que les fragments d'euchologes, ne seront cités que dans le courant du travail, dans le chapitre se rapportant au rite dont ils sont témoins.

Nous espérons par ce système de travail pouvoir faire une présentation de chaque sacrement ou rite sacramental, simple et claire, en nous limitant dans un premier temps aux seuls mss constantinopolitains, sans omettre en même temps des détails intéressants pour l'histoire des rites hors de Constantinople, dans les citations d'autres mss qui suivront l'exposition principale de chaque rite. C'est le système que nous avons suivi dans notre édition russe, et que nos amis russes semblent avoir apprécié.

I. – EUCHOLOGES MANUSCRITS COMPLETS [2] CONSIDÉRÉS COMME CONSTANTINOPOLITAINS AU SENS LARGE

Nous allons présenter ces mss plus que par les renseignements d'ordre extérieur (écriture, encres, datations, colophons, etc.) par le caractère de leur structure interne et de leur contenu. Nous

(2) Tous les manuscrits employés sont grecs; nous omettons donc la mention *gr.* qui devrait en principe accompagner chacun d'eux.

allons partir du manuscrit qui nous semble le mieux représenter l'Euchologe patriarcal, à la date où il était arrivé au zénith de son évolution, avant la fondation de l'empire et du patriarcat latins de Constantinople en 1204. Ce manuscrit, que nous décrirons plus loin, à sa place chronologique, est le fameux codex *Bessarion* de Goar ou *Grottaferrata G.b.I.* (3).

Nous allons cataloguer chaque sacrement ou chaque rite destiné aux personnes par une lettre majuscule, suivi d'un chiffre pour les différentes prières ou unités fixes de plusieurs prières se trouvant toujours ensemble. Nous appliquerons cette même classification de lettres et de chiffres à tous les autres codex, pour pouvoir ainsi établir tout de suite, grosso modo, une comparaison entre le contenu et l'ordre du contenu. Cette comparaison n'étant pas cependant le but principal de notre étude, ce qui supposerait un travail critique sur l'Euchologe lui-même, nous n'allons fixer notre attention que sur les sacrements et les rites destinés aux personnes, laissant dans la pénombre tous les autres rites, même si nous citerons aussi ces rites pour servir de contexte aux rites qui nous intéressent. Nous les ferons précéder par le signe §, et non par un sigle.

Contenu et classification des éléments du codex Bessarion (mutilé au début de 32 feuillets)

f. 1 (ancien 33): § Prière de *skeuophylakion*; *Tritoekti* (cf. OCP 43,73): STA 1-14.
f. 5 : § Vêpres (cf. OCP 37,106; 44,118): STA 15-31;
f. 11 : § Prs. (prières) des *katagyra*, etc. après les Vêpres (cf. OCP 44,125): STA 32-36;
f. 12 : § *Pannychis* (cf. OCP 40,316): STA 37-41;

(3) La description complète de ce codex vient de faire l'objet d'une thèse de doctorat près de notre Institut. Giovanni Stassi, *L'Eucologio G.b I. « Bessarione » di Grottaferrata*. Nous citerons ce travail par le sigle STA suivi du chiffre indiquant le n° conventionnel fixé par STASSI à chaque subdivision du texte. Cf. A. Rocchi, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae*, Tusculi 1883, 235-244. Il existe déjà une classification des euchologes, à partir du formulaire de la liturgie du Chrysostome, objet de la thèse d'André Jacob, présentée en 1965 et encore inédite. Nous nous sommes servi de cette classification dans nos premiers articles des OCP (37, 105; 39, 67 etc.). Puisque dans le présent travail notre point de départ est différent, nous ne tiendrons compte de cette classification que dans des occasions exceptionnelles.

f. 15 : § Office de minuit (cf. OCP 39,31): STA 42-46;
f. 16 : § Matines (cf. OCP 38,70; 47,126): STA 47-62;
f. 22 : § Prime (cf. OCP 39,56); (2) prs. du matin (cf. OCP 39,56): STA 63-69;
f. 23^{v} : § Tierce (cf. OCP 39,38): STA 70-74;
f. 24^{v} : § Sexte (cf. OCP 39,42): STA 75-79;
f. 25^{v} : § None (cf. OCP 39,46): STA 80-84.
f. 27 : § Prs. de la *Gonyklisia* de la Pentecôte (cf. OCP 48,103): STA 85-93
f. 36 : § Prs. le début de la procession (*liti*), pour la supplication (*ekteni*) dans le forum et pour la procession dans le « champ »; office dans le tribunal; prs. pour la procession d'un jour de fête et en temps de sécheresse: STA 94-103.
f. 39^{v} : **A1** : Ordination (*cheirotonia*) de l'évêque (Goar 251): STA 104-109;
f. 41 : **A2** : Ordination du prêtre (Goar 242): STA 110-114;
f. 42^{v} : **A2^{II}** : Ordination presbytérale de l'archidiacre: STA 115;
f. 43^{v} : **A3** : Ordination du diacre (Goar 208): STA 116-119;
f. 45 : **A4** : Ordination de la diaconesse (Goar 218): STA 120-122;
f. 46 : **A5** : Ordination du sous-diacre (Goar 203): STA 123-124;
f. 46^{v} : **A6** : Ordination du lecteur (Goar 194): STA 125-126;
f. 47 : **A7** : Pr. pour le céroféraire et le *depotatos* (Goar 198): STA 127;
f. 47^{v} : **A8** : Désignation (*procheirisis*) de l'higoumène patriarcal (4) (Goar 395): STA 128-130.
f. 48 : **B1** : [Début du 1er catéchuménat] au 8e et 40e jour après la naissance (5) (Goar 264): STA 131-133;

(4) La désignation (*procheirisis*) de l'higoumène devrait tout naturellement prendre place entre les prières ou rites d'initiation monastique, mais la constance des mss à la donner à la suite des ordinations, nous oblige à forcer un peu notre mentalité, dans le désir de rentrer dans celle des rédacteurs de l'Euchologe.

(5) Le mot « catéchuménat », et de conséquence sa division en 1^{r} et 2^{d} catéchuménat, n'apparaît pas à cet endroit de l'Euchologe. Si nous l'employons c'est parce que son usage est justifié par les rites de réception dans l'Eglise des adultes venant des sectes ou des religions non chrétiennes, rites qui eux se trouvent dans l'Euchologe, ainsi que par les rubriques du *Typikon de la Grande-Eglise*, que nous étudierons plus tard.

f. 49 : **B2** : Début du [2d] catéchuménat et exorcismes (Goar 275): STA 134-137;
f. 52 : **B3** : Fin du catéchuménat (Goar 276): STA 138-139;
f. 53 : **B4** : Renonciation à Satan etc., officiés par un prêtre dans un rite « privé » (Goar 277): STA 140-141;
f. 53v : **B5** : Baptême et onction (collectifs) conférés par le patriarche le soir du Samedi Saint (Goar « 291 »: 292): STA 142-153;
f. 59 : **B5II** : Rubriques pour les autres jours de baptême (Goar « 292 »: 293): STA 153;
f. 59 : **B5III** : Autre prière plus courte pour le baptême (cf. Goar 303): STA 154-155;
f. 59v : **B6** : (3) prs. pour le lavement des baptisés huit jours après (Goar 303): STA 156-159;
f. 60v : **B7** : (2) prs. pour la coupe des cheveux d'un enfant (Goar 306): STA 160-161.
f. 61v : § Office de l'eau des saintes Théophanies: STA 162-166.
f. 64v : **B4II** : Renonciation (collective) à Satan, officiée par le patriarche l'après-midi du Vendredi Saint: « Catéchèse » (Goar 279): STA 167-170:
f. 70 : **B8** : Confection du saint-chrême (*myron*) le Jeudi Saint (Goar 501): STA 171-173;
f. 71v : § Prs. pour dénuder l'autel le Jeudi Saint: STA 174;
f. 71v : § Prs. après l'avoir lavé: STA 175.
f. 72v : § (3) prs. du lavement des pieds pratiqué dans les monastères (rite complet): STA 176-178.
f. 73v : § (2) prs. pour la première pierre d'une église: STA 179-180;
f. 74v : § Office pour la consécration d'une église et de son autel: STA 181-201;
f. 86 : § (2) offices pour un autel qui a été déplacé: STA 202-207;
f. 89 : § (2) prs. des patriarches Nicéphore et Tarase pour l'ouverture d'une église profanée par les hérétiqnes: STA 208-209;
f. 91 : § Pr. pour l'ouverture d'une église profanée par les païens: STA 210-211;
f. 91v : § Pr. pour l'ouverture d'une église où ont eu lieu une mort violente ou d'autres cas de profanation: STA 212-216.
f. 92v : **B1II** : Abjuration et catéchuménat d'un Juif (Goar 282): STA 217-218;

f. 94 : **C1** : Admission de Ariens et des Macédoniens: par l'onction post-baptismale et par la communion (Goar 694): STA 219-222;
f. 95v : **C2** : Admission des Nestoriens et des Eutychiens: par la seule communion (Goar 695): STA 222;
f. 95v : **C3** : Admission des Eunomiens, Montanistes, Manichéens, Sabelliens: par le baptême (Goar 695): STA 222;
f. 95v : **C4** : Formule d'anathème à Manès (7 ff.): STA 223;
f. 102 : **B1III** : Abjuration et catéchuménat d'un Manichéen: STA 224;
f. 102v: **B1IIIbis**: Office pour recevoir un Manichéen: préparation spirituelle et contexte de C4 et de B1III (Goar 700): STA 225-227.
f. 104v: **D** : *Diataxis* du patriarche Méthode pour la réadmission des apostats et prs. de propitiation (4 premières prs. de Goar 689): STA 228-232.
f. 108v: **B1IV** : Catéchuménat d'un païen (Goar 283): STA 233-234.
f. 109 : § (14) prs. de conclusion et *opisthambônoi*: STA 235-249.
f. 115 : § Pr. d'encens: STA 250.
f. 115v: **E1** : (7) prs. de défunts; (cf. OCP 41,127): STA 251-257;
f. 117v: **E2** : Pr. d'enterrement (Goar 437): STA 258;
f. 117v: **E3** : Pr. des *kollyba* des défunts: STA 259.
f. 118 : § Pr. pour les kollybes en mémoire des saints: STA 260;
f. 118 : § Pr. pour la distribution de viande, de vin, de pain et de kollybes en mémoire des saints: STA 261.
f. 118v : § (3) prs. pour les différents moments des travaux des champs: STA 262-264.
f. 119 : **F1** : Pr. après la communion: STA 265.
f. 119v: **G1** : 1er rite nuptial (*mnîstra*), officié par un évêque (Goar 310): STA 266-268;
f. 120 : **G2** : 2d rite nuptial (*gamoi* ou *stephanôma*) (Goar 314): STA 269-273;
f. 121v: **G3** : Pr. pour délier les couronnes (Goar 325): STA 274;
f. 121v: **G4** : Pr. pour les remariés (DMTR 743, cf. infra note 11): STA 275.

f. 122 : § Pr. lorsque le patriarche part en voyage: STA 276.
f. 122 : **H1** : Pr. pour la désignation (*procheirisis*) du *basileus* (avec communion des Présanctifiés) (Goar 726): STA 277-279;
f. 123v: **H2** : Pr. pour la désignation du césar, *nobelisimos*, kouropalate (Goar 730): STA 280;
f. 124 : **H3** : Pr. pour la promotion (*proagôgî*) des *arkhôntes* ou patriciens (avec communion des Présanctifiés) (Goar 731): STA 281-282.
f. 124v. § Pr. lorsque le patriarche va chez le *basileus* (Goar 733): STA 283-284;
f. 125 : § Autres prs. pour le *basileus* (Goar 733): STA 285-286.
f. 125v: § Prs. du patriarche pour la fin de la vendange le 15 août à Blachernes: STA 287-288.
f. 126v: § (4) prs. de la table: STA 289-293.
f. 127v: § (2) prs. pour les navires: STA 294-296.
f. 128 : **I1** : (2) prs. pour l'adoption fraternelle (cf. Goar 707): STA 297-298;
f. 128v: **I2** : Pr. pour la charité et la paix (Goar 706): STA 299.
f. 129 : § Pr. pour ceux qui partent: STA 300.
f. 129 : **I3** : Pr. pour des ennemis qui se réconcilient (Goar 705): STA 301.
f. 129 : **J1** : Pr. pour ceux qui sont absous des pénitences (Goar 531): STA 302.
f. 129v: § Pr. pour ceux qui apportent des prémices: STA 303.
f. 129v: § (3) prs. pour une maison: STA 304-306.
f. 131 : **K1** : Pr. pour les pénitents (Goar 536): STA 307;
f. 136 : **K2** : Pr. pour ceux qui se confessent (Goar 537): STA 308.
f. 131 : **L1** : Pr. pour ceux qui jurent facilement (Goar 534): STA 309;
f. 131v: **L2** : Pr. pour ceux qui ont été amenés à manger des choses impures (Goar 535): STA 310;
f. 131v: **L3** : Pr. por ceux qui ont mangé des choses impures (Goar 534): STA 311.
f. 132 : **M1** : (2) prs. pour ceux qui sont vexés par les mauvais esprits (Goar 581 et 582): STA 312-313;
f. 132v: **M2** : Pr. pour les affligés et vexés (cf. C01 infra): STA 314.
f. 133 : **N1** : Pr. pour la coupe de la barbe et des cheveux (Goar 309): STA 315;

f. 133v: **N2** : Pr. pour la pose du voile d'une femme (Goar 309): STA 316.
f. 133v: **O1** : Pr. pour ceux qui ont la fièvre (Goar 549): STA 317;
f. 134 : **O2** : Pr. pour un malade (cf. Goar 678 et 338): STA 318.
f. 134 : **O3** : Pr. sur l'huile d'un malade (Goar 679): STA 319;
f. 134v: **O4** : Autre pr. (sur l'huile d'un malade) (Goar 335): STA 320.
f. 134v: § Office pour un récipient de vin ou d'huile pollué; pr. pour un puits pollué; pr. pour creuser un puits: STA 321-325.
f. 136 : § Prs. du matin, du soir, avant de se coucher: STA 326-328.
f. 136 : **M3** : Pr. pour les mauvaises pensées (Goar 536): STA 329;
f. 137 : **M4** : Pr. pour ceux qui sont dans la désolation (cf. Goar 438): STA 330.
f. 137 : § (2) prs. pour la vigne et pour le raisin: STA 331-332.
f. 138 : **P1** : Pr. pour un agonisant (cf. Goar 587): STA 333.
f. 138 : **O5** : Pr. pour tout type de maladie (Goar 549): STA 334.
f. 138v: § Pr. pour le tremblement de terre: STA 335.
f. 139 : **R1** : Pr. pour celui qui doit prendre le *mantion* (monastique) (Goar 385): STA 336;
f. 139 : **R2** : Pr. pour celle qui doit prendre le *schéma* monastique (Goar 382): STA 337;
f. 139v: **R3** : Office pour le *pré-schéma* des novices (Goar 379): STA 338-339;
f. 140 : **R4** : Office pour le *schéma* monastique (Goar 389): STA 340-349.
f. 147 : § Pr. du bassin de Blachernes (Goar 364): STA 530.
[f. 148-153: **R5** : Appendix du XIV-XVe s.: Office du grand *schéma* angélique.]

II. – Contenu des autres manuscrits employés, par rapport au codex Bessarion

1. – BAR = **Barberini 336** (ancien III, 55 et encore 77) de la Bibliothèque Vaticane. Cité par Goar comme *Barberinum Sancti Marci* (de Florence). Ecrit en belles majuscules du VIIIe

siècle. Il transmet la pratique patriarcale de Constantinople, quoiqu'il semble avoir été copié en Italie Méridionale, où il a pu subir des ajouts locaux; selon d'autres, il est d'origine palestinienne. Il contient déjà des prières attribuées au patriarche Germain déposé en 730 par les iconoclastes, mais vu l'agitation qui a suivi cette date à Byzance, il est fort probable que ce codex, ou en tout cas son original, soit antérieur à la crise en question. Nos principales citations de BAR dans les articles d'*Orientalia Christiana Periodica* sur l'office « asmatikos » de l'ancien Euchologe: OCP 37,106; OCP 38,67; OCP 39,67; OCP 40,326; OCP 43,82; OCP 44,115; OCP 47,123; 336; OCP 48,114. Une description assez complète de ce codex: A. Strittmatter, *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, Ephemerides Liturgicae 47 (1933) 329-367; nous citerons ce travail par ANS, suivi du chiffre indiquant le numéro d'ordre que l'auteur a donné à chaque prière ou rubrique.

L'euchologe BAR, malgré les possibles ajouts non cathédraux et non constantinopolitains (et qui ne sont pas conservés dans BESSARION), peut être cependant considéré comme un « euchologe patriarcal ». Nous verrons que dans certains cas, celui de la renonciation à Satan avant le bâptême, par ex., il admet deux rites parallèles: l'un célébré par le patriarche pour l'ensemble des catéchumènes, l'autre célébré par un prêtre et suivi sans doute par un baptême « privé ». Voici donc en abrégé le contenu de BAR; nous nous servons du système de sigles de BES (BESSARION) en signalant par des parenthèses carrées [ ] les rites ou prières touchant notre sujet, qui ne se trouvent pas dans BES.

Contenu de BAR (cf. aussi ANS) (6):

p. 1 : § Liturgie de S. Basile;
p. 45 : § Liturgie de S. J. Chrysostome (sans titre);
p. 74 : § Liturgie des Presanctifiés (sans titre) (cf. OCP 47,332).

(6) *Barberini 336* est compté par pages et par feuillets. ANS. STRITTMATTER dans sa description n'emploie, après son propre numéro d'ordre, que le compte par pages entre parenthèses. A certains moments cependant les chiffres des pages ne sont pas facilement lisibles et il faut avoir recours au compte des feuillets. Dans nos articles des OCP nous avons toujours cité pages et feuillets, ici, par souci de simplification, nous nous contenterons de la numérotation par pages, sauf dans les cas où le recours au feuillets nous semblera indispensable.

p. 87 : § Vêpres (sans les *katagyra* etc.); Office de minuit = BES;
p. 118: § Matines = BES; (2) prs. du matin (cf. OCP 39,36) (pas de Prime);
p. 144: § Tierce; Sexte; None = BES.
p. 156: § *Tritoekti* = BES.
p. 170: « **B1** » – **B2** – **B3** – **B4** – **B5** (officié par un prêtre – « **B6** » (1e prière de BES avec variantes).
p. 215: § Sanctification (de l'eau) des ss. Théophanies.
p. 242: § *Pannychis* = BES.
p. 251: **B8** : Confection du saint-chrême.
p. 260: **B4**^{II} : Renonciation à Satan officiée par l'archévêque (7).
p. 279: **C1** – **C2** – **C3** – **C4**^{II} (Goar 696): formule plus courte que BES.
p. 293: § Première pierre, consécration et anniversaire d'une église.
p. 322: **A1** – **A2** – **A3** – **A4** – **A5** – **A6** (« *procheirisis* » – **A8**.
p. 354: **R1** – **R2** = BES.
p. 357: **H1** et pr. lorsque le patriarche va chez le *basileus*, etc.
p. 368: § Prs. du patriarche pour la fin de la vendange.
p. 370: **H3** (pas de communion des Présanctifiés, cf. BES).
p. 372: § Prs. pour un navire; pour ceux qui portent des prémices; pour une maison.
p. 376: **G1** – **G2** – **G2**^{II}.
p. 386: § Prs. du repas, pour un voyage, pour la sécheresse.
p. 394: [**O2**^{II}: (3) prs. pour des malades, dont 1 commune avec BES].
p. 398: **O4-O3**: (2) prières sur l'huile d'un malade.
p. 400: **K1** – **K2**.
p. 402: **L1** – **L2** – **L3**.
p. 406: « **M1** » (2 prs.: 1ère = BES).
p. 409: [**N3** : (2) prs. pour la coupe des cheveux d'un enfant];
p. 411: [**N4** : Pr. pour la coupe de la barbe].
p. 413: « **I1** » : Pr. pour l'adoption fraternelle.

(7) Dans l'usage liturgique de Constantinople, depuis les premiers mss jusqu'aux textes imprimés modernes, on préfère le traitement d'*archiepiskopos* à celui de *patriarchis* pour le propre patriarche, en employant cependant soit l'un soit l'autre. Nous rappelons aussi la remarque faite aux pp. 286-287 sur l'ambiguïté du mot « *hiereus* », appliqué à l'évêque et au patriarche dans pas mal de rubriques de nos mss.

p. 415: [N5 : Pr. pour la coupe des cheveux d'un enfant].
p. 417: § Pr. pour un troupeau.
p. 418: « P1 » : (texte un peu différent).
p. 419: § Prs. pour les champs; pour la salubrité des airs; pour ceux qui offrent des fruits.
p. 425: § Distribution des palmes le dimanche des Rameaux.
p. 428: § Lavement des pieds (du Jeudi Saint).
p. 434: § (2 premières) prs. de la *Gonyklisia* de la Pentecôte; pr. [IX] des Vêpres (cf. OCP 48, 114).
p. 448: § Prs. pour la cuisine, le sacrifice de bœufs, l'eau la construction d'une maison, le tremblement de terre.
p. 455: [A9 : Pr. pour ceux qui rentrent dans un office (*diakonia*) (de l'Eglise?) (cf. Goar 732).]
p. 457: § Prs. pour ceux qui offrent des fruits nouveaux et pour les kollybes.
p. 459: [L4 : Pr. pour le frère qui a eu un rêve impur (Goar 529)].
p. 460: § Pr. pour sanctifier l'eau rendue impure.
p. 462: § Pr. pour ceux qui offrent un agneau.
p. 462: [A10 : Pr. pour faire d'un laïc, un clerc (cf. ANS)].
p. 464: § (2) prs. pour une maison.
p. 465: [M5 : Pr. pour les possédés par les esprits impurs (cf. ANS)].
p. 466: [R5 : Office pour le *schéma* angélique des hommes (avec une prière pour les femmes) (cf. ANS)].
p. 488: § Pr. pour une maison hantée par les mauvais esprits.
p. 492: [R6 : (6) prs. pour le *schéma* d'une moniale, dont la 1ère = R1 de BES].
p. 502: [E1 : (5) prs. pour les défunts, dont 2 communes avec BES].
p. 505: [E2 : (2) prs. sur la tombe].
p. 509: [O6 : Pr. pour les ascètes malades].
p. 510: N2.
p. 512: § (13) prs. *opisthambônoi* et de *skeuophylakion* (1 du Chrysostome, 1 du patriarche Germain, 1 de la liturgie de S. Jacques, 5 pour les Présanctifiés (cf. OCP 47,348).
p. 527: § *Diakonika* des Présanctifiés (cf. OCP 47, 357).
p. 528 bis: [E4: *Diakonika* des défunts].
p. 529 bis: [O7: *Diakonika* des malades].
Suit appendix canonique. Cf. ANS p. 329.

N.B.: Si nous comparons BAR et BES d'après leur contenu, nous constatons que malgré les cinq siècles que les séparent, nous nous trouvons devant le « même » livre, surtout pour ce qui est de l'office des heures et pour les rites sacrementaux qui nous occupent. Les rites A) ou d'ordination sont pratiquement les mêmes, avec une légère évolution dans BES. Identiques les rites de catéchuménat, à part des variantes dans le texte de la prière du 40e jour après la naissance [B1:2], baptême et onction, B), si on met à part le fait que le célébrant du baptême est le patriarche en BES, et un prêtre en BAR. L'admission des hérétiques, C), est la même. Nouveau naturellement D): le règlement du patriarche Methodios (843-7) pour la réconciliation des apostats. L'element E), ou prières pour les défunts, reste flottant des deux côtés; ils s'agit de prières détachées et non d'un office proprement dit (cf. OCP 40,127). Il n'y a qu'une prière F) ou de communion, dans BES. Les rites de mariage, G), sont semblables dans les deux codex, mis à part le cas des bigames prévu par BES. Plus développés aussi les rites H) dans BES, qui outre le couronnement de l'empereur, prévoit encore celui de sa famille, en plus du rite pour « désigner » certaines charges et offices de cour. Semblable dans les deux codex le rite I) ou d'adoption fraternelle. Très flous les rites pénitentiaux, quoique on ne puisse pas parler de vrais rites, mais plutôt de prières; J) dans BES seulement; K) et L) dans les deux euchologes. La même chose pour les prières pour les malades ou sur l'huile des malades, O): nulle rubrique n'accompagne ces prières. Dans une seule prière coïncident les deux codex en N), ou prières chez le barbier; BAR surpasse BES en quantité, d'où l'on peut déduire soit une origine non constantinopolitaine de ces prières dans BAR, soit un nettoyage voulu dans BES, qui par contre possède une tonsure du néophyte après son baptême, B7), que ne connaît pas encore BAR. Semblable la prière P) pour un agonisant. Et pour finir, l'élement monastique, R): BAR nous semble donner bien plus d'importance que BES à l'élement religieux ou monastique. C'est vrai que chaque codex correspond à une époque différente: le monachisme studite n'a été introduit en Constantinople qu'à la fin du IXe siècle, et ceci aurait pu avoir influencé BES; mais d'autre part les Studites pouvaient avoir leurs propres rites d'initiation (comm'ils avaient sans doute leur rituel pénitentiel) sans pour celà devoir dépendre de l'Euchologe officiel. Mais nous savons de par ailleurs que l'ap-

parition des Studites dans la Polis n'a pas signifié pour autant la disparition des autres formes de monachisme local (cf. OCP 38,111). Le rituel d'initiation de BES était-il destiné à tous les moines ou seulement aux non Studites? Aucune réponse à priori ne peut être définitive. Cf. M. WAWRYK, *Initiatio monastica in liturgia byzantina* (OCA 180) Rome 1968.

2. – POR = **Porfirii Uspenskii - Leningrad 226** de la Bibliothèque Publique d'État de la même ville. Codex mutilé, du Xe siècle. Ecriture minuscule et d'aspect archaïque selon A. Jacob (cf. infra); il semblerait d'origine italo-grecque. Retrouvé au Mont Sinaï en 1850. De par son contenu nous pouvons dire qu'il s'agit d'un euchologe « presbytéral », assez proche des rites presbytéraux de BAR. On pourrait conjecturer que l'original duquel il a été copié est plus ancien que celui de BAR même: les prières de la *Pannychis*, attribuées au patriarche Germain (730), qui dans BAR se trouvent déjà à l'intérieur du corps de l'euchologe, même si non encore insérées dans le cursus journalier, et pour cause (cf. OCP 39,67; OCP 40,326), dans POR elles se trouvent, et encore pas toutes, à la fin du volume presque en appendice. Cf. nos citations: OCP 37, 106; OCP 38, 68; OCP 39, 68; OCP 40, 327; OCP 43, 83; OCP 44, 115; OCP 47, 123; 335; OCP 48, 117. Une description qui tient compte aussi de celle de Strittmatter (ANS), avec un index des prières de BAR et de POR: A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningrad. gr. 226* (Xe siècle), Le Muséon 79 (1965) 173-214. Nous citerons cet article par JAC.

Contenu de POR:

f. 1 : § (sans début) Liturgie de S. Basile;
f. 5v : § (13) prs. *opisthambônoi*.
f. 15 : § Liturgie de S. J. Chrysostome;
f. 29 : § (11) prs. *opisthambônoi*.
f. 37v : § Vêpres; Office de minuit = BES BAR;
f. 47v : § Matines = BES BAR (cf. OCP 38, 68) (pas de Prime);
f. 56v : § Tierce; Sexte, None = BES BAR.
f. 61 : § *Tritoekti* = BES BAR.
f. 66r : § (sans titre) Liturgie des Présanctifiés = BAR.
f. 72 : « **B1** » – **B2** – **B3** – **B4** – **B5** (officié par un prêtre) – **B5**III;

f. 88v : [**B6**II: Ablution le 8e jour, différente de BES BAR].
f. 89v : § Ss. Théophanies.
f. 95v : « **C1** »: Pour recevoir un hérétique par la seule onction, mais avec un très brèf anathème à Manès; cf. JAC.
f. 97v : **N2**.
f. 98 : § Première pierre d'une église; bénédiction d'une maison.
f. 99 : **G1** – **G2**.
f. 104v: « **G3** »: Enlevement de la couronne.
f. 104v : § Prs. de la table; pour les voyageurs; (2) pour la sécheresse; dans la procession en cas de panique; pour le tremblement de terre.
f. 108 : § Prs. pour les semailles; pour la récolte; pour la vendange, pour la vendange du *basileus*; pour ceux qui apportent des fruits nouveaux et des prémices.
f. 111 : § (3) Prs. pour les kollybes.
f. 112v : § Pr. pour un troupeau de brebis.
f. 113 : [**A11**: Pr. pour la coupe de cheveux d'un clerc (Goar 196)].
f. 113v: **R1** – **R2**.
f. 114 : « **I1**II » = BAR – **I1** (cf. BES).
f. 115 : [**J2**: Pr. pour ceux qui sont en pénitence (Goar 528)].
f. 116 : **K1** – **K2**.
f. 117 : **L2** – **L3**.
f. 118 : **H3** (sans les Présanctifiés).
f. 118v : § Prs. pour un navire; pour un agneau et un bœuf.
f. 119v: [**N3** = 1ère pr. de BAR].
f. 120 : **B7** = 1ère pr. de BES, mais en dehors des rites post-baptismaux.
f. 120v: [**A10** = BAR, ici comme simple coupe des cheveux];
f. 121 : [**N3** = 2e de BAR];
f. 121 : [**N4** = BAR].
f. 121v: **O4**;
f. 122 : [**O2**III: (7) prs. pour les malades, dont 1 commune avec BES BAR et 2 communes avec BAR].
f. 126v : § Purification de l'ean; récipient nouveau.
f. 127 : **P1**.
f. 127v: [**E1**: (4) prs. de défunts].
f. 130 : [**M4**: Pr. de S. Basile contre les esprits impurs (Goar 578)];
f. 134 : [**M6**: Exorcisme de S. J. Chrysostome pour ceux qui souffrent des esprits impurs (Goar 582)].
f. 137 : « **M1**2 » = 2e pr. de BAR;
f. 137v: « **M1**1 » = 1e pr. de BES BAR.
f. 138 : § (3) prs. de la *Pannychis* (cf. OCP 40, 327).

f. 139v: « **B6** » = BAR.
f. 140 : § Pr. pour la *Gonyklisia* (cf. OCP 48, 117).
f. 142 : § Pr. pour la distribution des rameaux.
f. 142v : § Purification de l'huile ou du vin pollués.
f. 144 : § (4) prs. *opisthambônoi*.

N.B.: L'euchologe POR ne contient pas les rites d'ordination, A), pas plus que ceux de la désignation impérial, H1). Il possède par contre l'office *asmatikos* des Heures, sous une forme plus concise même, et probablement plus ancienne, que BAR; l'office de la *Pannychis* de S. Germain ne figure qu'à la fin du livre, comme en appendice, et il ne possède que les trois premières prières des cinq de BES BAR; il n'a qu'une seule prière, la [II], pour la *Gonyklisia*, contre les deux, [I, II], de BAR (cf. OCP 48, 117), etc. Les sacrements du baptême, B), et mariage, G), sont semblables à BES BAR. Les sacrements des pénitents, K), et des malades, O), ne possèdent pas des offices suivis (comme BES BAR d'ailleurs), mais seulement des prières isolées; BES BAR POR ne concordent pas dans le nombre des prières pour les malades, O), que nous pensons étudier à son temps. Il existe, comme en BAR, une grande variété de prières pour la coupe des cheveux; nous les avons classifiées dès maintenant malgré leur apparent manque d'intérêt, car elles peuvent faire leur apparition dans d'autres euchologes soit à propos de la tonsure du nouveau baptisé soit à celle du clerc. L'élement monastique, R), est moins riche que dans BAR, et en cela POR est plus proche de BES que BAR.

En comparant POR avec BAR (travail aisé grâce à JAC) et à BES, nous pouvons croire que POR est une adaptation presbytérale d'un euchologe patriarcal. Certains détails trahissent même le fait que le rédacteur qui a fait cette adaptation devait avoir devant les yeux un euchologe patriarcal ou au moins épiscopal: cf. la mention de l'archidiacre dans le rite du baptême conféré encore le samedi Saint, B5), la prière pour la fin de la vendange du basileus (f. 110), la promotion des arkhontes, H3), la prière dans le *drômon* ou navire de guerre, etc. Avec toutes les limitations exposées, nous pensons donc, que POR doit être considéré comme un représentant de ce que nous appelons « l'Euchologe patriarcal ».

3. – SEV = **Sevastianov 474** (maintenant gr. 270) de la Bibliothèque d'Etat Lenin de Moscou, ayant appartenu autrefois au Musée Rumiantsev. A. Viktorov (8) qui en fait une description assez détaillée, pense que son élegante minuscule appartient au Xe ou XIe siècle. Le contenu de ce codex en partie justifie cette datation: il n'attribue pas encore, par exemple, le rite de réadmission des apostats au patriarche Méthode; dans son office de *Gonyklisia*, il y a eu une substitution des ff. primitifs par d'autres plus récents, due peut-être à une perte occasionnelle, ou peut être intentionnelle, ce qui indiquerait un office archaïque, etc. La riche décoration du codex et l'emploi de l'or indiqueraient un propriétaire important, mais l'absence des rites patriarcaux ou même épiscopaux, ainsi que de toute référence à Constantinople, nous obligent à le considérer comme un euchologe presbytéral (comme POR) plutôt que patriarcal (comme BAR). L'absence des rites du mariage, de l'adoption fraternelle, de prières pour les défunts laïcs, etc., ainsi que la présence de rites d'initiation monastique assez importants, et d'autre part le desordre et la dispersion des différentes Heures de l'office *asmatikos* (9) nous orientent à penser que cet euchologe a servi à une communauté religieuse. Seules les 169 premiers feuillets du codex peuvent être considérés comme faisant partie de l'euchologe, mutilé au début d'ailleurs. Les dernières 60 ff. ne font pas partie de l'euchologe, quoiqu'il ne soit pas rare de trouver des euchologes semblables, avec des appendices d'épîtres et d'évangiles permettant de célébrer la messe avec un seul livre; il s'agit alors de livres de voyage ou bien appartenant à de petites eglises.

Ce codex étant (avec POR) un des deux seuls euchologes grecs anciens se trouvant en Russie, il a fait l'objet de l'attention des liturgistes russes du passé (cf. notes 9 et 10). Nos propres citations de ce codex: OCP 37, 106; OCP 38, 70; OCP 39, 57 et 72; OCP 40, 328; OCP 43, 83; OCP 44, 116; OCP 47, 124; 335; OCP 48, 117.

(8) A. Викторов, Собрание рукописей П. И. Севастнанова, Москва 1881, 5-7.

(9) L'office *asmatikos* de ce codex a été étudié par И. Мансветов, О Песненном последовании. Прибавл. к творенням св. отцов в русском переводе, издаваемых при Московской Духовной Академии, 1880, III и IV, 754, 767, 974, 992 et passim.

Contenu de SEV:

f. 3 : § Fin de l'index (chapitres 88-98).
f. 3^{v} : § Image de S. Basile sur toute la page.
f. 4 : § Prs. de la liturgie de Basile (sans litanies ni explications rubricales).
f. 26 : § Prs. de la liturgie du Chrysostome (à partir des catéchumènes).
f. 34^{v} : § Prs. de la liturgie des Présanctifiés (à partir des catéchumènes).
f. 40^{v} : § Prs. (et litanie) de l'office de l'eau de la Théophanie.
f. 46^{v} : **B1** (incomplet par interruption du codex: debut de [B1:1]).
f. 47-49: **B2** (sans début et sans fin: fin de [B2:1], [B2:2], [B2:3], début de [B2:4]).
f. 50-51: **B5** (sans début et sans fin [B5:3], onction avec l'huile, baptême, Ps 31, début de [B5:4]) [10]; baptême officié par un prêtre.
f. 51^{v} : § Vêpres (début d'autre main); Matines (les catéchumènes ne se disent que si l'on dit le *Gloria in excelsis*); *Pannychis* = BES.
f. 75 : § Office de la *Gonyklisia* (les ff. 78, 79, 83-88 sont d'autre main).
f. 92 : § Pr. pour les Rameaux.
f. 92^{v} : § *Diakonika* (et office) du lavement (des pieds).
f. 97 : § Prime (cf. OCP 39, 57); Tierce; Sexte; None = BES.
f. 105^{v} : § *Tritoekti* (« Pr. des catéchumènes de la T. ») = BES.
f. 109 : § Office pour un récipient de vin ou d'huile pollué;
f. 110^{v} : § Pr. pour un puits pollué.
f. 111^{v} : **L2-L3**.
f. 113 : **C1**.
f. 115^{v} : **(D)**^{3}: Pr. pour les apostats convertis = 3^{e} de BES.
f. 117 : **K1-K2**.
f. 118 : **L1**.
f. 118^{v} : **J1**.
f. 119^{v} : [**L4**].
f. 119^{v} : **M1**.
f. 120^{v} : § Pr. pour une maison hantée par les mauvais esprits.
f. 123 : § (2) prs. pour les navires.
f. 124 : § Office de minuit = BES.
f. 126 : § (2) prs. pour ceux qui apportent des prémices et des fruits.

[10] Ces fragments ont été publiés en note par A. Алмазов, История Чинопоследований Крещения и Миропомазания, Казань 1884, Приложения: 4,8-9,20-21 (ALM-KM).

f. 127 : § Prs. pour le début de la vendange; pour le début des semailles; pour la sécheresse; pour le début de la récolte.
f. 129^{v} : § Pour les kollybes en mémoire des saints.
f. 130 : § Pr. pour le tremblement de terre; pour la procession en cas de panique.
f. 131 : § Pr. pour les fondements d'une église.
[ff. 132-140 (d'ecriture plus récente): § Office de la Théophanie.]
f. 141 : « **R1/R3** »: Office du premier *schéma*.
f. 144 : « **R4** »: Office du grand *schéma*.
f. 170 : § SYNAXARION des douze mois: Mois de Septembre (mais il s'interrompt au 20 sept.)
f. 174^{v} : § *Prokeimena* du dimanche.
f. 176 : § Epîtres et évangiles du commun.
[f. 189ss (écriture plus récente): Epîtres, évangiles; évangiles du matin].
[f. 218^{v} : (écriture plus récente). [**E5**: Funérailles d'un moine].
[f. 231 : (idem) « **R5** »: Office du saint et angélique *schéma*].

N.B.: Un simple coup d'œil sur l'index du codex nous fait remarquer que malgré qu'il s'agisse d'un euchologe plus monastique que séculaire, il lui manquent cependant des rites nécessaires aussi pour des moines, comme les prières des malades et des agonisants, O,P), par exemple, tandis qu'il possède des rites plus propres à une paroisse qu'à un monastère, comme ceux du baptême. La présence de l'office *asmatikos*, malgré sa dispersion, pousserait de nouveau à la solution du compromis paroisse-monastère. Pour ce qui est de l'office de Prime, qui dans notre article des OCP 39, 57, apparaissait comme l'Heure de l'*asmatikos* la plus récente et la moins uniforme (absente en BAR POR), SEV concorde assez avec *Sinaï 958* (DMTR 35) qui semble avoir eu origine au Sinaï même ou à Jérusalem. Nous ne considérons pas *Sinaï 958* parmi nos euchologes patriarcaux en tout cas.

4. – SIN = **Sinaï 959**, XIe siècle (DMTR 42-64) [11].

Euchologe contenant une grande quantité de prières qui ne se retrouvent pas dans les autres mss de l'Euchologe patriarcal ni dans Goar, et que Dmitrievskii donne en entier. Il contient d'autre part des élements nettement constantinopolitains, parmi lesquels celui d'un couronnement impérial archaïque (devant l'autel

[11] А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православнаго Востока, т. II, Εὐχολόγια, Киев 1901 (DMTR) ou (DMITR II).

comme BAR, et non sur l'ambon comme BES) (12). Cet euchologe a toujours été considéré comme patriarcal; cela peut être mis en doute, surtout si l'on considère son écriture peu soignée et son orthographe médiocre, ce qui est signe d'avoir appartenu à une église pauvre, voire à un privé, comme ce sera le cas de *Coislin 213* (cf. infra). Nos citations de ce codex: OCP 37, 106; OCP 38, 70; OCP 39, 31 et 73; OCP 40, 328; OCP 44, 116; OCP 47, 335; OCP 48, 108. Mais voici d'abord l'index de son contenu:

Contenu de SIN:

f. 1 : § Pr. du III *antiphônon* (et reste de la liturgie de Basile).
f. 19 : § (4) prs. *opisthambônoi* dominicales.
f. 23 : § Pr. des catéchumènes du Chrysostome avant la sainte anaphore (et reste de la liturgie).
f. 31 : § *Diakonika* des saintes Théophanies.
f. 36ᵛ : § *Akolouthia* des Présanctifiés = BES (*asmatikos*).
f. 42ᵛ : § Prs. de la *Gonyklisia* (cf. OCP 48, 108).
f. 55 : § (2) prs. de kollybes.
f. 56 : [**O8**: Pr. pour les malades (DMTR 45)];
f. 56ᵛ : [**O6**: Pr. pour un ascète malade = BAR (cf. DMTR 45)].
f. 57 : § Pr. pour ceux qui apportent des fruits.
f. 57 : **K2**.
f. 57 : § : Pr. pour un vase pollué.
f. 58 : **L3**.
f. 59 : § : (2) prs. pour les sacrifices et (6) pour les semailles, etc.
f. 64 : **K1**.
f. 64ᵛ : **L1** – **L2**.
f. 65 : (**D**)³: Pr. pour les apostats convertis = 3ᵉ de BES.
f. 66ᵛ : **M1** = 1ᵉ de BES.
f. 67 : § Pr. pour un puits pollué; office pour l'huile ou le vin pollués; pr. pour toute chose polluée.
f. 70 : [**O9**: Pr. pour un malade (DMTR 49)];
f. 70 : **O4**.
f. 71 : § Pr. pour les fondements d'une église.
f. 71 : § Prs. pour la procession de l'anniversaire de la « très sainte grande-église » (son titulaire est la Theotokos, malgré la rubrique qui suit: cf. DMTR 49); pour l'ouverture d'une église.

(12) M. ARRANZ, *L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Byzance et de Moscou* (= *Da Roma alla Terza Roma*. Seminario Internazionale di Studi Storici 21-23 aprile 1981: Università degli Studi di Roma) Relazioni e comunicazioni 1, p. 64, note 7.

f. 73 : § Pr. pour la plongée de service (*kolymbon diakonias*) ou du bain (DMTR 49).
f. 75 : § Pr. de la sanctification (*hagiasmos*) [de l'eau] de la liturgie (DMTR 50).
f. 76ᵛ : [**J3**: Pr. pour la libération d'un serment (DMTR 51)].
f. 76ᵛ : [**M7**: Pr. pour toute homme en tribulation (DMTR 51)].
f. 77 : § Pr. pour la découverte d'une affaire cachée.
f. 77ᵛ : § Prs. avant l'évangile du matin et après l'évangile.
f. 78 : § Pr. de l'encens de la liturgie.
f. 78 : § Pr. lorsque le prêtre s'habille et se prépare pour la liturgie.
f. 79 : « **B1** » = BAR, POR (DMTR 53);
f. 80ᵛ : [**B9**: Pr. pour introduire une femme dans l'église le 40ᵉ jour (DMTR 53)];
f. 80ᵛ : **B2** – **B3** – **B4** – **B5** (le codex s'interrompt juste après l'onction post-baptismale, entre les ff. 94 et 95: cf. DMTR 54);

lacune

f. 95ᵛ : [**B6**ᴵᴵᴵ: (fin de la 1ᵉ pr. de BES, avec texte proche de BAR; 2ᵉ prière propre: DMTR 54)].
f. 95ᵛ : § Prière des saintes Théophanies.
f. 97ᵛ : [**B7**ᴵᴵ: (3) prs. dont la 1ᵉ et la 3ᵉ sont semblables à la 2ᵉ de BES et surtout à la 1ᵉ de N3 BAR; la 2ᵉ = 1ᵉ de BES].
f. 99 : [**N6**: Pr. pour tondre un homme adulte (DMTR 55; cf. A10 de BAR)];
f. 99ᵛ : [**N4** = BAR, POR];
f. 100 : « **N1** »: Semblable à BES (cf. DMTR 56).
f. 100ᵛ: **I1** = 1ᵉ de BES.

lacune

f. 101 : [**O10**: Fin d'une prière (sur l'huile) des malades (DMTR l'omet)];
f. 101 : « **O4** »: Semblable à BES (cf. DMTR 56);
f. 101ᵛ: « **O1** »: Semblable à BES (cf. DMTR 56).
f. 101ᵛ: [**E1**: (2) prs. = 2ᵉ et 3ᵉ de BES; une 3ᵉ pr. pour un prêtre défunt (DMTR 57)].
f. 103 : **P1**.
f. 103ᵛ : § Pr. pour ceux qui apportent des premices.
f. 103 : § Bénédiction d'une maison.
f. 104 : § Prs. de la table.
f. 104ᵛ: **N2**.
f. 105 : § Prs. pour un bateau; pour les navigants.

f. 106ᵛ : § Prs. pour la procession d'un jour de fête; pour la procession en cas de panique; pour les tremblements de terre; pour toute panique.
f. 109ᵛ: [**K3**: Pr. pour les pénitents (DMTR 58)].
f. 110 : [**L4** = BAR].
f. 110 : **J1**.
f. 110ᵛ: [**O11**: Pr. pour un malade (4 ff., mais pr. incomplète à cause de lacune)].

lacune

f. 113 : **B4ᴵᴵ** (rénonciation officiée par l'archévêque).
f. 120 : **B8** (confection du saint chrême le Jeudi Saint réservée à l'evêque).
f. 122ᵛ: **A8** (*cheirotonia* d'un higoumène);
f. 123ᵛ: **A1**.
f. 126 : **H1** (couronnement du *basileus*, plus proche à BAR qu'à BES).
f. 128 : § Consécration d'une église et de son autel.
f. 135 : § Office d'anniversaire d'une église.
f. 136 : § Vêpres (sans les *katagyra* etc.) = BES.
f. 144 : § (Prs. de la) *Pannychis* « du patriarche Germain » = BES.
f. 147 : § Office de minuit = BES; pr. du sommeil; pr. de minuit.
f. 149 : § Matines (seulement 7 premières prières à cause de l'interruption du manuscrit).

N.B.: Après un sommaire examen du contenu de cet étrange euchologe, il nous semble pouvoir remarquer quelques points généraux: 1°: la présence de rites ou de prières de type archaïque, antérieurs à la fin de l'iconoclasme (et au patriarche Méthode): une discipline de réconciliation des apostats, (D^8), antérieure à la *Diataxis* de ce patriarche, contenue dans BES; ainsi qu'un rite de couronnement impérial qui se passe encore, comme dans BAR, devant l'autel, et non sur l'ambon, comme dans BES; la renonciation des catéchumènes le Vendredi Saint, officiée par l'« archevêque » (BAR) et non par le « patriarche » (BES); un début de la liturgie du Chrysostome tout à fait archaïque, comme appendice à la liturgie de Basile (et en cela plus archaïque que BAR et POR mêmes). 2°: à part l'inclusion de certains rites constantinopolitaines (B4ᴵᴵ et H1), et encore vers la fin du volume, nous ne trouvons pas d'allusions explicites aux usages de Constantinople; la célébration de la dédicace de la « très sainte grande-église » peut se rapporter à n'importe quelle église principale d'une autre métropole (Antioche, par ex.) et en outre, les rubrique qui l'accompagnent sont passablement confuses et contradictoires. 3°: certaines imprécisitions, comme celle de A8): « *cheirotonia* » d'un higoumène; ou l'allusion à la confection du saint-chrême, B8), par un évêque nous indiquent que le codex a été écrit loin de la Polis. 4°: l'office *asmatikos*, renvoyé à la fin du volume, quasi en appendice, nous fait soupçonner qu'il n'était pas célébré dans les milieux où le codex a été écrit, puisque il aurait dû en ce cas, faire l'objet de l'attention du scribe en premier lieu (après les liturgies); l'insertion de la *Pannychis* dans le cursus (comme BES, mais non comme BAR POR), et encore son attribution à Germain (non encore appelé saint), nous semblent aussi appuyer l'hypothèse non constantinopolitaine. L'office de la *Gonyklisia* lui-même (cf. OCP 48, 1982, 108) penche nettement plus vers l'office de l'Horologe monastique que non vers celui de l'Euchologe de la Grande-Eglise. 5°: nous ne dirons rien du desordre presque total des prières (par ex. celles de la pénitence, K), éparpillées un peu partout, ainsi que L, M, O), et de la place peu habituelle du baptême, B); ainsi que du manque de toutes les ordinations, exceptée celle de l'évêque.

Nous pensons donc que *Sinaï 959* est un codex qui transmet beaucoup de rites de Constantinople, pris de quelque euchologe très ancien, mais que ces rites ont été mélangés à des prières et à des rites d'une autre tradition; nous ne savons pas laquelle, mais certainement périphérique. Les détails de la mauvaise écriture et de l'orthographe fautive nous le confirment. Dès là nous ne considérerons cet euchologe comme patriarcal que dans la mesure où il nous semblera transmettre des usages constantinopolitains. Nous savons que nous courons le risque de la *petitio principii*, mais nous n'avons pas le choix.

5. – COI = **Coislin 213** de la Bibliothèque Nationale de Paris, amplement décrit par Dmitrievskii (DMTR 993-1053); les 100 premiers feuillets de COI (presque la moitié du codex) ont été transcrits avec apparat critique, présentés comme thèse de doctorat près de l'Institut Oriental Pontifical de Rome et publiés en offset en 1978 par J. DUNCAN: *Coislin 213. Euchologe de la Grande-Eglise* (que nous citerons par DUN). Ce codex en effet porte à sa fin un colophon d'inestimable valeur (DMTR 993) selon lequel le livre a été terminé l'année 1027 pour servir à un tel *Stra-*

tigios [13], prêtre de la Grande-Eglise et des chapelles patriarcales. Selon ce même colophon, qui renvoie à l'index encore existant au début du codex, cet euchologe contient « avec précision » toutes les *akolouthiai* et *taxeis*, exceptées les liturgies de S. Basile, du Chrysostome, de la *Tritoekti* et des Présanctifiés, par volonté de Stratigios, qui les possédait dans des rouleaux séparés (*kontakia*), ainsi que les prières des *antiphôna* du Psautier de la Grande-Eglise et d'autres prières diverses pour le sommeil, la communion, la confession, etc. COI donc est en réalité un euchologe patriarcal, comme nous allons voir d'après son contenu, même si formellement il n'est destiné qu'à un prêtre. Il contient cependant certains usages qui explicitement ne sont pas destinés à la Grande-Eglise; le dimanche de la Pentecôte il nous offre une variété de cinq possibles offices de *Gonyklisia* (cf. OCP 48, 95), même si le rédacteur du ms n'approuve pas une telle liberté qui de fait existait à l'époque. COI est très proche de BES, même s'il ne porte pas le même cachet d'officialité, car COI reste malgré tout un euchologe privé où l'on a voulu introduire le plus d'éléments possibles, soit canoniques (cf. ordinations), soit hymnographiques (cf. initiation monastique), et qui ne rentrent pas dans le cadre d'un euchologe. COI est plus ancien que BES, et cependant il montre un certain développement au niveau des offices privés (il possede déjà par ex. un office complex et complet de l'onction des malades) qui n'atteindra pas BES. Pour nos citations principales de COI cf.: OCP 37, 106; OCP 38, 69; OCP 39, 56, 63 et 69; OCP 40, 327; OCP 44, 115; OCP 47, 123; OCP 48, 95 et 103. Le codex manque de quelques feuillets, mais nous pouvons savoir quel était son entier contenu grâce à l'index conservé au début du codex.

Contenu de COI:

ff. 1-2 (n'appartiennent pas à l'euchologe)
f. 3 : § Titre (« EUCHOLOGE de *Stratigios* acquis de moi *Thytpolos* ») et début de l'index.

[13] Dans nos articles des OCP (note 1), nous avons cité *Coislin 213* par STR (Stratigios) du nom de son premier possesseur. Puisque nous allons aussi citer souvent STRITTMATTER, pour éviter au lecteur toute possible confusion, nous citons ce dernier auteur par ANS et notre *Coislin 213* par COI.

f. 8 : § (2) prs. pour les fondements d'une église; office pour la consécration d'une église; (2) offices pour un autel qui a été déplacé; (2) prs. pour la déposition des reliques.
f. 23 : § Pr. pour dénuder l'autel le Jeudi Saint, faite par l'« archevêque » après la *Tritoekti*; pr. après l'avoir lavé (incomplète à cause de l'interruption du ms).

lacune (reconstituée selon l'index du début du codex):
§ Office du lavement (des pieds).
§ (2) prs. pour confectionner le saint-chrême le Jeudi Saint.
§ Autre office de 3 prs. pour le lavement (des pieds) dans les monastères.
B4II: « Catéchèse » du Vendredi Saint (première partie de l'homélie du patriarche, renonciation, début de la seconde partie de l'homélie...),

f. 24 : **B4**II: (fin de l'homélie patriarcale, prière des catéchumènes et prs. finales).
f. 25 : **A1 – A2 – A2**II **– A3 – A4 – A5 – A6** (lecteur [et psalmiste]);
f. 35 : **A7** (*procheirisis*) – **A8**.
f. 36 : **H1 – H2 – H3** (avec communion des Présanctifiés comme BES).
f. 39v : § Pr. lorsque le patriarche se met en route; (2) prs. lorsque le patriarche va chez le *basileus*; pr. du patriarche dans le navire (aucun texte à cause d'une nouvelle interruption du codex).

lacune; selon l'index du début:
§ Pr. pour les navires envoyés en guerre.
B1 – B2 – B3 – B4 – B5 (au pl.: «des ss. baptêmes)» – **B5**III – **B6** (3 prs.) – **B8** (2 prs.)
[**I4** Pr. pour l'adoption filiale...

f. 41 : **I4**: Fin de la pr.].
f. 41 : **I1**.
f. 41v : **N1 – N2**.
f. 42v : § Office des ss. Théophanies.
f. 45v : § Prs. de la *Gonyklisia* de la Pentecôte (cf. OCP 48, 103).
f. 55 : § Vêpres et *katagyra* etc.; *Pannychis*; Off. de minuit = BES;
f. 65 : § Matines; Prime; (2) prs. du matin = BES;
f. 72 : § Tierce (cf. erreur de DMTR 1003 relevée par DUN 107) = BES;
f. 73 : § Sexte (incomplète par interruption du ms) = BES;

lacune; selon l'index du début:
§ Fin de Sexte; None.
§ Prs. de S. Basile (apocryphes selon DUN XXIX): Après le lever...

f. 74 : § Fin de la prière après le lever; prs. de l'aurore, de la 1e heure, de la 3e heure, de la 6e heure, de la 9e heure, du soir, pour aller se coucher, de minuit; du soir, pour aller se coucher, du matin.
f. 79v : § Début de la procession de la grande-église; procession en cas de panique (dans le champ du tribunal et hors des portes avec indication du jour et du motif de la procession); office du 1r septembre et du 11 mai dans le forum, suivi de la messe; office dans le champ du tribunal les jours habituels.
f. 84 : § Anniversaire d'une église.
f. 85 : [**F2**: Pr. au moment de la communion des divins mystères (inédite, cf. incipit: DMTR 1012; texte complet: DUN 129].
f. 85v : [**F3**: Pr. de la sainte communion (incipit: DMTR 1012; texte: DUN 131 [14])].
f. 87 : **F1**.
f. 87v : § (2) prs. pour les kollybes en mémoire des saints.
f. 88 : **E3**.
f. 88v : § Pr. d'encens.
f. 88v : [**E1**: (9) prs. pour les défunts, dont 7 communes avec BEs; la plupart coïncident aussi dans les rubriques].
f. 91 : § (2) prs. pour la procession d'un jour de fête.
f. 91v : § (12) prs. de congé ou *opisthambônoi*.
f. 96v : § Prs. pour ceux qui apportent les prémices; pour les sacrifices d'animaux; pour la distribution de viande, vin, pain et kollybes; (4) de la table; (3) pour la sécheresse; pour le tremblement de terre.
f. 100v : § Pr. de congé d'un jour de pénitence (DMTR 1016).
f. 101 : **G1** – **G2** (officiés par un évêque) – **G3** – **G4**.
f. 104v : § Prs. pour creuser un puits; pour un puits pollué; office pour un récipient de vin ou d'huile pollué.
f. 106 : **L2**.
f. 106v: **L3**.
f. 107 : [« **O4** – **O2** »: office célébré par sept prêtres; **O4** est dite après la proscomidie de la messe, **O2** à la fin de celle-ci: cf. infra].

(14) Ni l'Euchologe de Goar, ni ceux d'Athènes 1927-1970 ne possèdent des prières préparatoires ni d'action de grâces à la communion. Le *Sluzhébnik* de Moscou de 1977, possède une série de prs. d'action de grâces après la liturgie du Chrysostome (v. I, p. 176) et un office de préparation à la fin du livre (v. II, 550). La pr. F3 apparaît à la p. 573, attribuée à S. J. Chrysostome. Elle s'y trouve aussi, avec la même attribution, dans des manuels de dévotion grecs, par exemple: Μέγας καὶ ἱερὸς συνέκδημος ὀρθοδόξου χριστιανοῦ, ΑΣΤΗΡ, 'Αθῆναι 1966, 41.

f. 109 : **O3** – **O1** – **O5**.
f. 110 : **P1** (DMTR 1020).
f. 110 : **E2**.
f. 110v : § (7) prs. pour les différents moments des travaux des champs et des vignes.
f. 112v : § Pr. du patriarche pour la fin de la vendange le 15 août (DUN 6 lit par erreur le 5 août) à Blachernes.
f. 113 : § Prs. pour bâtir une maison; pour bénir une maison; pour une maison hantée.
f. 114 : **I2** – **I3**.
f. 115 : § Pr. pour ceux qui partent.
f. 115 : **K2**.
f. 115v: **M4**.
f. 115v: **L1**.
f. 115v: **M3**.
f. 116 : **K1**.
f. 116v: **J1**.
f. 117 : **M1** (2 prs.).
f. 117v: **M2** (DMTR 1023; elle ne semble pas se trouver dans Goar).
f. 118 : § Pr. du patriarche Nicéphore pour l'ouverture d'une église profanée par les hérétiques (DMTR 1023);
f. 119v : § Idem du patriarche Tarase;
f. 120 : § Pr. pour l'ouverture d'une église profanée par les païens;
f. 120v : § Pr. pour l'ouverture d'une église où a eu lieu une mort violente, etc.
f. 121 : **C1** – **C2** – **C3** – [**B1**v] (catéchuménat des hérétiques).
f. 124 : **C4** (NB: 7 ff. comme BEs; cf. DMTR 1025) – **B1**III.
f. 130v: **B1**IIIbis.
f. 132 : « **D** ». [6 prs. de propitiation avec onction (DMTR 1027 = Goar 689-692)].
f. 136v: **B1**IV.
f. 137 : [**C5**: Sur les Melchisédéchiens, les Théodothiens et les Athinganes. *Hermîneia* et anathème (DMTR 1027)].
f. 140 : [**B1**VI: Anathème et catéchuménat d'un Sarrasin (Migne PG 140, 124-135)].
f. 145v: **B1**II.
f. 147 : [**C6**: Exposition plus précise sur la réception d'un Juif, avec anathème (5 ff.) (DMTR 1027)].
f. 151v: [**C7**: Sermon (de Grégoire de Nicée) sur comment il ne faut pas baptiser trop vite un Juif (13 ff.).
f. 164v: « **R1** »: avec une 2e pr. de *kephaloklisia* et la tonsure (DMTR 1028).
f. 165v: **R2** – **R3**.

f. 167 : [**R7**: *Kathisma* du grand *schéma* (Goar 403)].
f. 171 : « **R4** »: Office du grand *schéma*, plus complet que BES mais sans la catéchèse de la petite entrée (DMTR 1029).
f. 177 : «**R 4**II »: Autre catéchèse (= BES f. 140v-142v: DMTR 1030) (suivie de l'office du grand *schéma*, plus détaillé que BES).
f. 188 : [**R8**: Catéchèse courte pour recevoir le *schéma* monastique (DMTR 1035)].
f. 191v: [**R9**: Office pour la tonsure d'une moniale (manque un feuillet) (DMTR 1036-41)].
f. 197v: [**R10**: Tropaires manquant au *schéma* des hommes (DMTR 1042)].
f. 198v : § Office complet du bain de Blachernes (DMTR 1042).
f. 209 : § Pr. pour « faire » un frère pour le saint bain (DMTR 1051).
f. 209 : § Autre office pour la sanctification (de l'eau) dans les différentes églises qui possèdent une vasque, les dimanches et les jours de fête.
(Semble manquer deux feuillets d'après DMTR).

N.B.: COI est certainement l'euchologe de type patriarcal le plus complet que nous possédions. Le matériel de caractère privé et non « officiel » qui complète l'élément typiquement patriarcal nous a empêché de l'adopter comme l'euchologe « type » ou de référence, lui préférant BES. Nous essayerons dans le cours de ce travail de faire toujours la comparaison et, si possible, la synthèse entre COI et BES.

6. – BES = **Grottaferrata G.b.I.** ou Codex *Bessarion*, que nous avons présenté (p. «290») comme l'euchologe patriarcal «type». Il est très employé par Goar, ensemble avec le « *Barberinum Sancti Marci* » (notre BAR, p. « 295 »), dans les « *Variae lectiones* » de son Euchologe, qui suivait l'édition de l'Euchologe orthodoxe de Venise de 1638. Selon Rocchi, l'auteur du catalogue des *Codices Cryptenses* (cf. note 3), notre codex serait de la fin du XIe siècle ou du XIIe; il compare son écriture avec celle des codex *A.a. II*, *IX* et *X*, tous de l'époque des Comnènes. Certainement il a appartenu à un homme d'Église important, vu l'éloquente présence de l'or dans toutes les lettres capitales, dans les titres et même dans les rubriques, qui sont très sobres, et qui supposent donc un usager d'une grande pratique liturgique. Nous n'oserions

pas cependant affirmer que cet exemplaire de l'Euchologe patriarcal était vraiment employé par le patriarche en personne. Rocchi est du même avis: « ...cur *Patriarchale* dicatur Euchologium patet ex superiori syllabo, qui ritus et caeremonias non tamquam a quovis episc. sed a Patriarcha Cpolitano habitas passim refert: ita ut vel in usum illius Ecclesiae conscriptum, vel ex alio item patriarchali lib. exscriptum esse dixeris. » (p. 244). Nous pourrions donc nous trouver devant une copie du « vrai » Euchologe patriarcal, comme cela semblait être le cas de BAR. Un indice dans ce sens ce serait la rubrique du rite C1 (f. 94): Ἐκ τοῦ εὐχολογίου τοῦ πατριαρχικοῦ· ὅπως χρὴ δέχεσθαι ..., qui supposerait donc l'existence d'un autre Euchologe vraiment patriarcal. D'autres indices contre la légitimité patriarcale de ce codex pourraient être l'existence d'un certain nombre de prières d'usage plutôt paroissial: prières des défunts, E), des kollybes, des travaux des champs, rites du mariage, G), des rapports humains, I), de l'état civil, N); ainsi que l'existence d'autres prières qui ont un caractère nettement privé, pour ne pas dire dévotionnel: prières contre les mauvais esprits, M), pour les malades, O), pour les mourants, P), etc. Après avoir fait ces critiques douloureuses à notre codex préféré (car il n'y en a pas de meilleur, que nous sachions) il ne nous reste qu'à résumer son histoire écrite dans les feuilles de garde du codex: « Istum librum donavit mihi Juliano S. Sabinae presbytero cardinali (Cesarini) Georgius Vari de Candia ». On sait que le cardinal Cesarini avait voyagé en Orient comme légat du pape Eugène IV près de l'empereur Jean Paléologue et qu'il était passé par la Crète avant d'arriver à Constantinople. Une autre note dit: « Euchologium Patriarchale quo usi sunt in Concilio Generali Oecumenico Florentino ». Cette note donnerait à notre codex ses cartes de noblesse que toute à l'heure nous mettions en doute; certainement, si BES n'avait pas été un codex « officiel », les Grecs présents à Florence ne l'auraient pas accepté, pas même comme texte de travail. Après le Concile, le codex continua sa vie agitée: « Quem librum idem Julianus Card. Caesarinus donavit Rmo. Card. Bessarioni, qui cum Cryptae ferratae factus esset abb. Commend. istum eidem Monasterio post obitum legavit asservandum ». On sait que Bessarion devint Abbé de Grottaferrata en 1462 et qu'il porta le titre de patriarche de Constantinople dès 1463, ayant eu des chances de devenir pape à la mort de Nicolas V et de Pie II. Il

mourut à Ravenne en 1472 à l'âge de 69 ans. Nous ne savons pas quel usage il fit de son euchologe les dernières années de sa vie.

Nos citations principales de ce codex: OCP 37, 106; OCP 38, 68; OCP 39, 56, 63 et 68; OCP 40, 327; OCP 43, 84; OCP 44, 115; OCP 47, 123; 334; OCP 48, 103.

Pour son contenu cf. pp. 290-295.

7. – EBE = **Athènes 662** de la Bibliothèque Nationale d'Athènes, d'époque incertaine, entre le XIIe et le XIVe siècle selon P. Trempelas qui a étudié à plusieurs reprises ce codex dont il a publié des fragments importants (15). Nous-mêmes nous avions cité cet euchologe d'après Trempelas dans OCP 37, 117 (en mettant ses Vêpres hors toute classification) et dans OCP 38, 69 (en classifiant ses Matines dans la famille de BAR POR SEV COI BES); et nous nous sommes laissé tromper dans les deux cas. Une étude directe du codex nous a permis de rectifier notre erreur (cf. OCP 47: p. 124 et note 24 de la p. 128 pour les Matines; note 35 de la p. 135 pour les Vêpres). En fait, nous nous trouvons devant un euchologe patriarcal très semblable à BES, où l'office *asmatikos* cependant est en train de disparaître; il ne lui restent que les Vêpres et les Matines, mais déjà avec des rubriques des offices homonymes de l'*Horologion* palestinien (selon la version studite). Même les Présanctifiés sont déjà précédés par les Vêpres monastiques. Ce collapsus de l'*asmatikos* à Constantinople a eu lieu en 1204, et sa substitution par l'office monastique, après la restauration de l'empire byzantin à Constantinople en 1261. Contre notre hypothèse est le fait que le couronnement impérial décrit par EBE est identique à celui de BES, et donc, sans trace de l'onction avec le saint-chrême, pratiquée chez les Byzantins depuis 1208 selon G. Ostrogorskii (16), mais nous ne pensons pas que cette

(15) Π. ΤΡΕΜΠΕΛΑΣ, Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, Ἀθῆναι 1935; Μικρὸν Εὐχολόγιον, τ. I, Ἀθῆναι 1950, τ. II, A. 1955 (TRE I,II); Τάξις καὶ ἀκολουθία τῶν ἐγκαινίων, Ἀθῆναι 1952. Ce codex est présenté et cité par Trempelas sous le sigle H'. Il n'est pas toujours facile de se rendre compte de la valeur critique des citations de Trempelas (nous l'avions cité presqu'en passant dans OCP 37, 86, 108, etc. et plus méthodiquement dans OCP 38, 69, etc.).

(16) Г. Острогорский, Эволюция Византийского обряда коронования (= Византия, Южные Славяне и Древияя Русь, Западная Европа. Сборник статей в честь В. Н. Лазарева) Москва 1973, 33-42. Cf. note 12

omission d'un usage nouveau, et peut-être pas encore assimilé par le clergé, soit un argument assez fort devant celui évident de l'agonie de l'office *asmatikos*. Le codex est écrit dans deux calligraphies différentes, celle des textes des prières, plus archaïque, et celle des longues explications et *diataxeis* intercalées entre les prières, et qui est beaucoup plus récente selon Trempelas. Puisque les deux écritures s'alternent sur le même feuillet et dans une suite tout à fait logique, on ne peut faire qu'une hypothèse: la calligraphie authentique est la seconde, la première n'étant qu'un archaïsme voulu, en vue de rendre plus traditionnel, et plus beau aussi, le texte des prières. L'écriture plus récente est employée aussi pour les litanies du diacre et pour les titres des offices. Le tout serait de la fin du XIIIe siècle ou début du XIVe.

Au codex ont été ajoutées à différents endroits des séries de feuillets, soit pour compléter l'euchologe, soit pour remplacer des vides existants (ce sera le cas de la consécration d'une église — ff. 136-155 — qui remplace les ordinations.) Puisque l'euchologe possède un index au début comme COI, il nous sera aisé de rétablir l'inventaire des pièces manquantes, tout en indiquant entre parenthèses carrées ce qui a été ajouté. Dans les endroits de notre index où cela sera possible, nous indiquerons l'écriture soi-disant du XIIe siècle par A, et celle du XIII-XIVe s. par B. Lorsqu'il s'agira des paquets de ff. visiblement ajoutés à l'euchologe, nous nous servirons de la lettre G. Sans nier la valeur et les mérites de la paléographie pour résoudre certains problèmes des mss, qu'il nous soit permis de ne pas la considérer comme une science absolue, du moment qu'un même scribe a pu se servir de deux écritures différentes dans un même codex; nous préférons suivre la méthode liturgique ou de critique interne, tout en attendant à posteriori le jugement des paléographes.

D'après le Catalogue des mss de la Bibliothèque Nationale D'Athènes (p. 123), EBE serait un euchologue du XIIe siècle de Sainte-Sophie de Constantinople.

Contenu d'EBE:

f. 23 (manquent les ff. précédents): § Index « du livre » (écriture A).
f. 27^v : § *Diataxis* de la divine liturgie (non signalée dans l'index) (B ou G).
f. 32 : § Titre général: EUCHOLOGE contenant toute l'*akolouthia*. Divine liturgie du grand Basile (cet incipit pourrait faire

soupçonner que la *Diataxis* qui précède a été ajoutée après coup).
f. 50 : § Divine liturgie de notre père dans les saints J. Chrysostome (on répète les prières des *antiphôna*, de l'entrée, du *trisagion*, etc. de la liturgie de Basile).
f. 61 : § Divine liturgie des Présanctifiés (début: Ps. 103, *synapti*, *kathisma* du Psautier, etc.; rubriques en écriture B; moins d'abréviations que celle de la *Diataxis* du f. 27ᵛ).
f. 67 : § Première partie des Vêpres de l'office *asmatikos* + rubriques des Vêpres monastiques: cf. OCP 47, 135, note 35) (écr. A et B);
f. 71ᵛ : § Matines (texte complet de l'office *asmatikos* + rubriques monastiques ut supra: OCP 47, 128, note 24).
f. 79 : **B1** + [« **B9** »: (2 prs.: 2ᵉ cf. DMTR 53 et Goar 267)];
f. 81 : **B2** – **B3** – **B4** – **B5** (officié par le patriarche le Samedi Saint);
f. 92 : **B5**ᴵᴵ – **B5**ᴵᴵᴵ;
f. 93 : **B6** – **B7** (identité totale avec BES);
f. 95 : **B8**.
f. 96ᵛ : § Prs. pour dénuder l'autel le Jeudi Saint et après l'avoir lavé.
f. 98 : § Prs. du lavement (des pieds) dans les monastères.
f. 99ᵛ : § Office de consécration d'une église et de son autel;
f. 111 : § (2) offices pour un autel qui a été déplacé;
f. 114 : § (2) prs. pour la déposition des reliques.
f. 115ᵛ : § Office des ss. Théophanies...

[f. 116-117: ff. intercalés (écrit. G) avec les lectures du même office].

f. 118 : suite de f. 115ᵛ.
f. 123 : § Office de la *Gonyklisia* = BES (cf. OCP 48, 111).
f. 134ᵛ : § Office de l'anniversaire d'une église (incomplet par interruption du codex).

lacune (réconstituée d'après l'index):
A1 – **A2** – **A2**ᴵᴵ – **A3** – **A4** – **A5** – **A6** (lecteur et psalmiste)...

[f. 136-155ᵛ: ff. intercalés (écrit. G): Consécration d'une église].

f. 156 : **G1** – **G2** (officiés par un évêque) – **G3** – **G4**.
f. 160 : **H1** = BES (sans onction).
f. 161ᵛ: **A7** (désignation);
f. 162 : **A8** (désignation).
f. 163 : **H2** – **H3** (comme BES).
f. 164ᵛ : § Prs. lors du départ du patriarche et lorsqu'il visite le *basileus*.
f. 166ᵛ : § Office pour le début de la procession de la grande-église; pr. de la procession en cas de panique; office dans le tribunal dans les processions habituelles; pr. de la procession d'un jour de fête; (3) prs. pour la sécheresse.

f. 171 : § (2) prs. pour les fondements d'une église.
f. 172 : § (5) prs. de la table.
f. 174 : § Pr. du patriarche dans un navire; pour les navires de guerre.
f. 174ᵛ: **I1** – **I2**.
f. 175ᵛ : § Pr. pour ceux qui partent.
f. 175ᵛ: **I3**.
f. 176 : **J1**.
f. 176ᵛ : § Pr. pour ceux qui apportent des prémices.
f. 176ᵛ : (3) prs. pour une maison.
f. 178 : **K1** – **K2**.
f. 178ᵛ: **L1**.
f. 179 : [**L5**: autre prière pour ceux qui jurent facilement].
f. 179ᵛ: [**J4**: pr. pour ceux qui ont été excommuniés par quelqu'un sans sentence ou qui se sont liés eux-mêmes].
f. 180 : **L2** – **L3**.
f. 181 : **M1** – **M2**.
f. 182ᵛ: **N1** (seul titre, car « on ne l'emploi plus ») – **N2**.
f. 183 : **O1** – **O2** – **O3** – **O4** (= BES).
f. 184 : § Prs. pour creuser un puits; pour un puits pollué; office pour un récipient de vin ou d'huile pollué.
f. 186 : § Prs. du soir, pour aller se coucher, du matin (= BES f. 136...).
f. 187 : **M3** – **M4**.
f. 187ᵛ : § (2) prs. pour la vigne et le raisin.
f. 188ᵛ : § Prs. du patriarche pour la fin de la vendange le 15 août à Blachernes.
f. 189ᵛ : § (5) prs. pour les champs et la vigne.
f. 191 : § (2) prs. d'encens.
f. 191ᵛ: [**E1**: (9) prs. pour les défunts, dont 7 communes avec BES; souvent elles coïncident aussi dans les rubriques. Les mêmes des COI, avec des différences d'ordre et de rubriques].
f. 195 : **E2** – **E3**.
f. 195ᵛ : § Prs. pour les kollybes des saints et pour la distribution de nourriture, de boisson et de kollybes.
f. 197 : **P1**.
f. 197ᵛ: **O5**.
f. 197ᵛ : § Pr. pour le tremblement de terre.
f. 198 : § Pr. pour les sacrifices d'animaux.
f. 198ᵛ : § Prs. des patriarches Nicéphore et Tarase pour l'ouverture d'une église profanée par les hérétiques; pour l'ouverture d'une église profanée par les païens; pour l'ouverture d'une église où a eu lieu une mort violente.
f. 203 : [**I4**: Office d'adoption filiale].
f. 204 : [**I4**ᴵᴵ (autre prière)].

f. 204^{v}: **F1**.
f. 205 : § Pr. du bain des Blachernes.
f. 206 : [**R11**: Office pour recevoir un frère dans le monastère].
f. 208 : § Seconde partie des Vêpres de l'*asmatikos*, à partir de la pr. des catéchumènes (cf. OCP 47, 135, note 35).
f. 212^{v}: **B4**^{II} (« Catéchèse » du Vendredi Saint).
f. 218 : [**F4**: Prs. de la communion: 3 avant la communion (dont la 2e = F3 de COI); 1 au moment de la communion; 2 après la communion].
f. 223^{v}: **C1** – **C2** – **C3** – **C4** – **B1**^{III} – **B1**$^{III bis}$.
f. 235 : « **D** ». [6 prs. de propitiation avec onction = COI].
f. 240 : **B1**^{IV}.
f. 240^{v}: **B1**^{II}.
f. 242 : [**C6** = COI].
f. 247^{v}: [**C5** = COI].
f. 250^{v}: [**B1**^{VI}].
f. 257^{v} : § Colophon final aux catéchèses des convertis.
f. 258 : [« **O4** – **O2** »: Office célébré par 7 prêtres: Ps 50, *kanôn* poétique, divers tropaires, 7 épîtres et évangiles, 9 prières (sans compter O4 et O2 répétée plusieurs fois): cf. Goar332 pour ce qui est de la structure générale et beaucoup d'élements communs].
f. 286 : § Office de la sanctification (de l'eau).
f. 291 : « **R3** »: (2) prs. pour le novice (la 1e est semblable à la 1e de BES, la 2e est différente).
f. 292^{v}: « **R1/3** »: Office du petit *schéma* ou du mantion.
f. 297^{v}: « **R4** »: Office du grand *schéma*; mêmes prs. que BES et COI.
f. 319 : § Évangiles pour les matines du dimanche.
f. 330 : § Évangiles pour diverses occasions.
f. 347 : § Épîtres pour toute la semaine et pour diverses occasions.
f. 357 : § *Epitimia* de notre père S. Basile pour les moines.
(N.B.: A partir du f. 359: la partie centrale supérieur-côté couture-est très endommagée, manquent même des morceaux du codex).
f. 361^{v} : § Du même pour les moines.
f. 363 : § Comment le moine ne doit pas se parer, de notre père S. Basile.

[f. 371-374 (écrit. G): (3) prs. épiscopales (de dévotion personnelle?).

N.B.: Une comparaison entre EBE COI et BES nous fait remarquer que EBE est l'euchologe dans l'ensemble le plus complet des trois. Si l'on divise en couches ou en groupes d'offices ou de prières EBE et BES, on remarquera que EBE et BES ont chacun

leur disposition particulière de ces groupes ou ensembles, mais aussi que à l'intérieur de ces groupes l'ordre des élements simples (prières ou offices) est curieusement le même. On dirait que les deux codex suivent un modèle de plusieurs livrets (ou rouleaux) contenant tous le même matériel. Les rédacteurs de BES et de EBE ont copié ces livrets, qui naturellement n'étaient pas numérotés, dans l'ordre qui leur a semblé bon. Eloquent à ce sujet est le colophon de EBE, f. 257^{v}, indiquant la fin du rituel des conversions, ainsi que l'incipit de ce même chapitre dans BES, f. 94. A ce moment une question majeure pourrait surgir: a-t-il vraiment existé un « Euchologe patriarcal » à l'usage du patriarche, ou bien n'existait-il pas plutôt des livrets ou rouleaux (les *kontakia*, dont parle COI dans son colophon final, f. 211: DMTR 993) pour chaque office qu'il célébrait? Nous opterions pour la seconde solution. Nos euchologes complets ne seraient alors que des recueils, plus ou moins privés, à l'usage de clercs de deuxième rang, qui devaient tout avoir à portée de main. Dans ce cas-ci, le choix des élements à introduire dans ces vade-mecums était laissé à la libre initiative.

Pour revenir à notre EBE, nous pensons que l'appendice canonique à l'usage des moines (à partir du f. 357) doit être considéré comme ajouté après coup. En fait EBE n'est pas à proprement parler un euchologe monastique; ses rites d'initiation monastique, ainsi que ceux du petit et du grand *schéma*, sont même plus réduits que ceux de COI, qui lui sûrement n'est pas monastique. Le fait que les Vêpres (en deux tranches, c'est vrai) et les Matines de l'office *asmatikos* possèdent à l'interieur les rubriques de l'office sabaïto-studite n'est pas un élément déterminant non plus pour classifier EBE dans la catégorie des euchologes monastiques; nous savons par Syméon de Thessalonique (PG 155, 325) que l'office *asmatikos* avait cessé de se célébrer à Sainte-Sophie en 1204 lors de la prise de la ville par les Francs, et qu'il n'avait jamais été restauré. Or, EBE correspondrait assez bien à cet état de choses.

III. – Vue d'ensemble des sept euchologes analysés

Arrivés à ce point de notre étude et avant de commencer le travail d'exposition de chaque sacrement ou rite destiné aux personnes, il nous semble nécessaire d'établir un schéma com-

paratif des sept mss. Ce sera un tableau sui generis, ou plutôt, une série de tableaux, assez souple pour nous permettre d'ajouter nos propres observations à chaque tableau en vue de la classification de chaque codex et de l'attribution, toujours hypothétique mais non arbitraire, à une certaine origine.

Après avoir signalé deux aspects qui ne touchent pas le but de notre travail: a): les liturgies de Basile et du Chrysostome (sans entrer en détails qui nous auraient trop éloignés de notre but) et b): l'office *asmatikos* (un de nos critères de marque constantinopolitaine, ensemble avec le couronnement impérial, que nous traiterons à sa place), nous comparerons les sept euchologes, sacrement par sacrement, ou rite par rite, selon la classification des lettres majuscules et des chiffres arabes de BES (pp. 290-295). Un petit trait dans un casier indiquera que le codex en question ne possède pas le rite de ce casier. Les chiffres entre guillemets indiqueront un rite équivalent et semblable, mais non identique.

Pour des raisons pratiques nous mettrons au premier rang sauf exceptions, les codex les plus récents, ceux qui sont aussi les plus semblables entre eux: BES COI EBE. Ce sont les codex en général les plus complets, et il sera plus facile de leur comparer les codex plus anciens et plus dégarnis, en indiquant par le petit trait de quels éléments ceux-ci sont dépourvus. Aux trois codex plus récents suivront par ordre BAR POR SEV SIN.

Nous pouvons dès maintenant risquer de proposer une hypothèse de travail qui devra être vérifiée par les faits: nos euchologes appartiennent à deux périodes différentes de la vie liturgique de Constantinople: BES COI EBE sont postérieurs au patriarche Méthode (843-847), puisqu'ils rapportent sa *Diataxis* (notre lettre D) pour la réadmission des rénégats. Nous les appellerons « de la séconde période », ou d'après l'iconoclasme.

Pour les autres euchologes, il est évident que BAR POR sont antérieurs à l'iconoclasme et en tout cas au patriarche Méthode. Plus difficile sera le cas de SEV SIN, qui ont déjà un rite simple de réadmission des rénégats, mais qui ne l'attribuent pas encore à Méthode. BAR POR seront considérés « de la première période »; SEV SIN resteront pour le moment dans une voie de garage, comme « de période intermédiaire ». Nous remarquerons de temps en temps leur tendance monastique.

Pour revenir à BES COI EBE, on sait que COI est de 1027; EBE de par son office *asmatikos* mutilé (et de par la présence de l'office monastique comme première partie de la liturgie des Présanctifiés), ainsi que de par les longues *diataxeis* qui commencent à servir de prologue aux rites eux-mêmes suppose l'arrêt du culte byzantin à Sainte-Sophie en 1204 et son rétablissement après 1261; dans ce rétablissement les moines studites ont joué un rôle important. Jusqu'à maintenant, nous avions considéré BES comme postérieur à COI, selon l'avis des paléographes. De par son contenu cependant il pourrait lui être antérieur. C'est une hypothèse que nous allons vérifier dans les schémas ou tableaux qui vont suivre. Nous pouvons cependant anticiper la simple constatation que dans certains cas, COI est plus proche de EBE que de BES par l'abondance de son contenu e par l'évolution de certains rites (comme celui de l'onction des malades, par exemple, ou chapitre O).

Mais voici nos tableaux, qui ne pourront pas être parfaits, puisque la description de nos sept euchologes ne pouvait non plus être exhaustive au point de départ, vu que nous ne prétendions qu'à une première orientation; la description détaillée ne se fera que dans les chapitres à venir.

TABLEAUX SCHÉMATIQUES DU CONTENU DES CODEX

a. Liturgies de Basile et du Chrysostome:

EBE BAR POR SEV SIN: d'abord Basile, puis Chrysostome; BES (par accident) COI (intentionnellement): manquent.

b. Office asmatikos (sans tenir compte de Prime ni de la place de la *Pannychis*):

BES COI BAR POR: complet;

SEV: complet, mais morcellé en trois parties, à différents endroits du codex (indice probable d'un moindre emploi, en faveur de l'office monastique);

SIN: incomplet par perte des derniers feuillets (cet emplacement à la fin du codex indique que l'office n'avait probablement pas beaucoup d'intérêt et qu'à sa place on célébrait l'office monastique);

EBE: incomplet = seules Vêpres et Matines avec les rubriques de l'office monastique incorporées à l'intérieur (rappelons-nous que l'office *asmatikos* a cessé de se célébrer à Sainte-

Sophie en 1204 et qu'en 1261, lors du rétablissement du culte byzantin, c'est l'office monastique qui a remplacé l'*asmatikos*).

A. Ordinations:

	1	2	2^{II}	3	4	5	6	7	8	9	10	11
BES COI EBE:	1	2	2^{II}	3	4	5	6	7	8			
BAR :	1	2	–	3	4	5	6	–	8	9	10	
POR :	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	« 10 »	11
SEV :	–	–	–	–	–	–	–	–	–			
SIN :	1	–	–	–	–	–	–	–	8			

N.B.: Les euchologes plus récents possèdent un rite supplémentaire d'ordination presbytérale de l'archidiacre (2^{II}) ainsi que l'ordination du céroféraire (7); ils leur manquent par contre les rites pour entrer dans un service écclésiastique (9) et pour devenir clerc (10) de BAR, ainsi que la coupe de cheveux d'un clerc (11) de POR.

B: 1. Baptême, avec les rites qui le précèdent et qui le suivent prévoyant un catéchuménat ordinaire (enfants des chrétiens):

	1	2	3	4	4^{II}	5	5^{II}	5^{III}	6	7	8	9
BES EBE:	1	2	3	4	4^{II}	5	5^{II}	5^{III}	6	7	8	
COI :	1	2	3	4	4^{II}	5	–	5^{III}	6	« 7 »	8	
BAR :	« 1 »	2	3	4	4^{II}	5	–	–	« 6 »	–	8	
POR :	« 1 »	2	3	4	–	5	–	5^{III}	« 6 »	7	–	
SEV :	(1)	(2)				(5)	/manquent des feuillets à chaque n°/					
SIN :	1	2	3	4	4^{II}	5	/......	...../	« 6 »	« 7 »	8	9

N.B.: BES EBE: baptême et onction (5) conférés par le patriarche. Mais la présence de 4^{II} (« catéchèse » du patriarche le Vendredi Saint) et de 8 (confection du *myron*) indiquent l'origine patriarcal de BES COI EBE BAR SIN.

B: 2. Catéchuménat d'adultes de provenance non chrétienne:

BES:	1^{II}(Juifs),	1^{III} et 1^{IIIbis}(Manicheéns),	1^{IV} (païens)		
COI:	1^{II}	1^{III}, 1^{IIIbis}	1^{IV}	1^{V}(hérétiques),	1^{VI}(Sarrasins)
EBE:	1^{II}	1^{III}, 1^{IIIbis}	1^{IV}	–	1^{VI}

N.B.: Le fait est remarquable que seulement les trois euchologes que nous appelons « de la seconde période », prévoient des catéchuménats de type spécial pour les adultes convertis. Cela

pourrait indiquer qu'après l'iconoclasme l'âge du baptême des enfants était assez bas (pas trop cependant, vue la conservation de la dernière catéchèse — 4^{II} — qui supposait un minimum d'âge de raison), tandis que dans les euchologes de la première période, tous les candidats au baptême auraient dû avoir un âge qui ne demande pas de traitements particuliers. A noter aussi l'importance donnée aux Manichéens par BES COI EBE; mais pour le problème des Manichéens cf. le chapitre suivant, C), sur la conversion des hérétiques; certainement les Manichéens semblent avoir été la secte qui a le plus préoccupé l'Eglise de Constantinople.

C. La conversion des hérétiques:

COI:	1(Ariens),	2(Nestoriens),	3(Eunomiens),	4(Manichéens),	5(Melch.),	6(Juifs),	7(Juifs)
EBE:	1	2	3	4	5	6	–
BES:	1	2	3	4	–	–	–
BAR:	1	2	3	« 4 »	–	–	–
POR:	« 1 »	–	–	–	–	–	–
SEV:	1	2	3	–	–	–	–
SIN:	–	–	–	–	–	–	–

N.B.: Le n. 2 est destiné aux hérétiques qui sont reçus par la seule communion; 1: par l'onction; 3: par le baptême; parmi ces derniers se trouvent les Manichéens. Le 4 est encore destiné aux Manichéens. Le 5 de COI EBE est pour les Melchisedechéens, ignorés par BES. Le 6 de COI EBE est pour les Juifs, que BES ne pouvait pas ignorer mais qu'il traitait en catéchumènes simples. Le 7, un traité rigoriste sur les Juifs, est le fruit du zèle de COI qui voulait faire rentrer dans ses ff. tout ce qu'il pouvait. A remarquer que le fait de posséder un élement en plus (ici par rapport a EBE, de plus de deux siècles plus tardif) ne doit pas être considéré comme un critère définitif pour une datation plus récente des manuscrits liturgiques.

D. La réadmission des renégats:

COI EBE : « 1 »: de Méthode (avec 6 prières de propitiation et onction)

BES : 1: de Méthode (avec 4 prières de propitiation, sans onction)

SEV SIN : (1): anonyme (1 seule prière sans onction)
BAR POR : –

N.B.: Peut-être il ne faut attribuer à Méthode que les règles canoniques et non pas les 6 ou 4 prières, qui portent d'ailleurs chacune d'elles une propre rubrique, la destinant à des cas divers.

E. Prières pour les défunts:

COI EBE:	1	(9 prs.)	2	3		
BES :	1	(7 prs.)	2	3		
BAR :	1	(4 prs.)	2	–	4	
POR :	1	(4 prs.)	–	–	–	
SEV :	–		–	–	–	[5]
SIN :	1	(3 prs.)				

N.B.: Les prières de 1 ne forment pas un office; elles portent des rubriques les destinant, seules ou par paires, à différentes catégories de défunts (laïcs, moines, prêtres, enfants). Seul [5] de SEV est déjà un office funèbre entier, destiné aux moines.

F. Prières de dévotion avant ou après la communion:

COI:	1	2	3	
EBE:	1	–	–	[4: ensemble de prières]
BES:	1	–	–	–
BAR POR SEV SIN:	–	–	–	–

G. Offices de mariage:

BES COI EBE:	1	2	3	4	
BAR :	1	2	–	–	«2»^{II}
POR :	1	2	«3»	–	–
SEV SIN :	–	–	–	–	–

N.B.: Peut-être l'absence des rites du mariage si traditionnels et si bien formés depuis le début (en tout cas 1 et 2) dans SEV SIN est à interpréter comme un nouveau signe d'avoir à faire avec des euchologes monastiques.

H. Couronnement de l'empereur et du césar et promotion des arkhontes:

BES COI EBE:	1	2	3
BAR :	1	–	3
POR :	–	–	3
SEV :	–	–	–
SIN :	1	–	–

I. Adoption fraternelle, paix et réconciliation, adoption filiale:

EBE:	1	2	3	4	4^{II}
COI:	1	2	3	4	–
BES:	1	2	3	–	
BAR:	«1»	–	–	–	
POR:	«1»	–	–	–	
SEV:	–	–	–	–	
SIN:	1	–	–	–	

N.B.: Le rite d'adoption fraternelle est assez ancien, il n'en est pas de même de l'adoption filiale.

J. Absolution d'une pénitence (epitimia) **ou libération d'un serment:**

EBE :	1	–	–	4
BES COI:	1	–	–	–
BAR :	–	–	–	–
POR :	–	2	–	–
SEV :	«1»	–	–	–
SIN :	1	–	3	–

K. Pénitence:

BES COI EBE BAR POR SEV:	1	2	
SIN :	1	2	3

N.B.: Dans peu de chapitres nous trouvons une telle unanimité. Il n'y jamais eu, avant Goar, d'autre allusion à la confession que la prière 2, qui n'est pas une prière d'absolution. Cela aussi bien dans l'Euchologe constantinopolitain que dans les

euchologes monastiques. Le premier rite complet de confession que nous connaissions dans un euchologe est celui de l'Euchologe de Messine récemment édité par A. Jacob [17] qui est de la première moitié du XIIe siècle. La prière 2, si commune dans les mss, a disparu de l'Euchologe imprimé.

L. Mauvaises habitudes, différents cas d'impureté:

BAR SIN	: 1	2	3	4	
POR	: –	2	2	–	
SEV	: –	2	3	4	
BES COI	: 1	2	3	–	
EBE	: 1	2	3	–	5

N.B.: La prière 4 destinée « au frère qui s'est rendu impur » a un caractère monastique bien propre de SEV SIN; nous pourrions par elle, et ce n'est pas le seul indice, soupçonner BAR d'avoir été lui-aussi destiné à un milieu monastique (nous verrons plus loin qu'il possède des rites d'initiation monastique assez importants). Curieusement COI, assez riche en éléments monastiques, ne possède pas cette prière, qui a pourtant survécu dans l'Euchologe imprimé.

M. Mauvais esprits, possession diabolique, désolation:

BES COI EBE:	1	2	3	4			
BAR :	« 1 »	–	–	–	5		
POR :	1	–	–	4	–	6	
SEV :	1	–	–	–	–	–	–
SIN :	1	–	–	–	–	–	7

N.B.: Seule 1 est commnne à tous; 2, 3, 4: aux codex de la seconde période. A ce chapitre il aurait fallu ajouter celui des maisons hantées (cf. description de chaque codex), mais qui sort de notre sujet.

[17] A. Jacob, *Un euchologe du Saint-Sauveur « in Lingua Phari » de Messine. Le Bodleianus Auct. E5.13*, Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, 50 (1980) (JAC-M) 324-328. Cf. notre *Les prières de la Gonyklisia ou de la Génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 48 (1982) 108, note 44.

N. Étapes de la vie sociale: coupe de la barbe et pose du voile d'une femme:

BES COI EBE:	1	2				
BAR :	–	2	3	4	5	
POR :	–	2	3	4	–	
SEV :	–	–	–	–	–	
SIN :	1	2	–	4	–	6

N.B.: Commune à tous est 2 (pose de voile d'une femme). De 1 EBE dit que ce rite (la sortie d'un jeune homme de l'enfance) ne se pratique plus; il est ignoré par BAR POR SEV. Le reste des prières, pour la coupe des cheveux d'un homme ou d'un enfant, est vraiment trop peu constant.

O. Prières pour les malades et bénédiction de l'huile des malades:

BES:	1	2	3	4	5							
COI:	1	[2]	3	[4]	5							
EBE:	1	2	3	4	5	+ [2 4]						
BAR:	–	« 2 »	3	4	–		6	7				
POR:	–	« 2 »	–	4	–		–	–				
SEV:	–	–	–	–	–		–	–				
SIN:	« 1 »	–	–	4	–		6	–	8	9	10	« 4 » bis

N.B.: La prière 4 (actuelle bénédiction de l'huile) et la 2 (actuelle prière d'onction) sont communes (SEV excepté). Dans COI elles sont insérées à l'intérieur de la messe, qui devient ainsi une espèce d'office des malades. Dans EBE elles s'y trouvent deux fois: la première fois hors de tout office, comme BES, la seconde à l'intérieur d'un long office de veillée, où la pr. 2 est répétée plusieurs fois ensemble avec d'autres prières que nous avons omis de signaler pour le moment.

P. Prière pour un agonisant:

BES EBE POR SIN:	1
COI BAR :	« 1 »

R. Prières et offices d'initiation et de profession monastique:

BES:	1	2	3	4							
BAR:	1	2	–	–	5	6					
POR:	1	2	–	–	–	–					
SEV:	–	–	«1/3»	«4»	«5»	–	–	–	–		
SIN:	–	–	–	–	–	–	–	–	–		
COI:	«1»	2	3	«4»	–	–	7	8	9	«4»II	10
EBE:	«1/3»	–	«3»	«4»	–	–	–	–	–	–	

N.B.: C'est bien le chapitre le plus compliqué des euchologes mss. Il se trouve en général en appendice des livres et l'on voit souvent se surposer des écritures de mains différentes, pour ne pas parler des feuillets ajoutés. Il faut dire que la variété affecte plus les rites secondaires et les pièces hymnographiques que non les prières presbytérales elles-mêmes.

IV. – Conclusions de la présentation des euchologes

Malgré les fortes ressemblances existant entre les euchologes de la seconde période BES COI EBE, indiquant sans doute une source commune (le culte de Sainte-Sophie), à laquelle avait déjà puisé BAR quelque siècle plus tôt (ainsi que POR SEV SIN de manière partielle), nous devons constater que nous ne possédons pas le correspondant à l'« editio typica » de l'Euchologe patriarcal.

Nous avons formulé plus haut l'hypothèse que tel livre n'a jamais existé, pnisque le plus probable est que les patriarches et même les évêques se sont servi soit de livrets, soit des rouleaux ou *kontakia* dont parle COI (f. 211, DMTR 993) et que nous montrent souvent les miniatures ou les icones de l'époque, ne contenant que l'office qu'ils étaient en train de célébrer ou un petit nombre d'offices homogènes. Un rouleau convenablement présenté par un ministre, devait se prêter plus facilement à la lecture snivie que les pages d'un livre, où il faut continuellement s'interrompre à la fin de chacune d'elles, sans compter l'ennui de devoir tourner les feuilles.

Les rubriques de la messe patriarcale au XIIe siècle, publiées dernièrement sur ces mêmes OCP par R. Taft, prévoient justement l'emploi par le patriarche du *kontakion* présenté par un clerc appelé *castrensis* [18].

Dmitrievskii, dans son inépuisable *Opisánie*, ne décrit moins de quatorze *kontakia* ou *eilîtaria*, tous de contenu réduit et assez homogène [19].

Kekelidze aussi nous cite et décrit trois euchologes géorgiens de type *kontakion* [20]. Ce qui indique que l'usage n'était pas réservé à la seule Métropole byzantine.

Informés par notre collègne C. Capizzi et aidés par nos amis « Identes » d'Istanbul, nous venons d'acquérir le microfilm d'un magnifique rouleau, probablement appartenu à Sainte-Sophie, et aujourd'hui dans la Bibliothèque du Sérail sous le nom générique de *Basileus duasi* (prière de Basile) [21]; il ne contient que la liturgie de Basile.

Le *Praxapostolos* (improprement dit *Typikon*) de la Grande-

(18) R. Taft, *The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex British Museum Add. 34060*, OCP 45 (1979) 286 (lin. 14), 294 (lin. 1 et 18), 298 (lin. 23).

(19) *Sinaï 956* (DMTR 12) du Xe s.: office *asmatikos*, ordinations, lavement des pieds, fondation d'une église (rouleau de sept metres de longuer); *Sinaï* 1020 (DMTR 139), XIIe s.: liturgie de Basile; *Patmos 713* (DMTR 152), XIIIe s.: ordinations; *Patmos 709* (DMTR 157), a.D. 1260: les trois liturgies; *Patmos 719* (DMTR 170), XIIIe s.: liturgie du Chrysostome; *Esfigmenou* (DMTR 175), XIIIe s.: liturgie de Basile; *Esfigmenou* (DMTR 262), a.D. 1306: liturgie du Chrysostome et quelques appendices; *Dionysiou 79* (DMTR 271), a.D. 1386: ordinations; *Xenofontos 163* (DMTR 360), XIVe s.: ordinations, liturgie de Basile, mariage, confection du *myron*; *Xenofontos 161* (DMTR 362), XIVe s.: présanctifiés, prières des malades, initiation monastique; *Laura* (DMTR 363), XIVe s.: procession, dédicace d'une église; *Sinaï 1021* (DMTR 367), XIV-XVe s.: liturgie de Basile; *Vlatadôn 715* (DMTR 655), XVe s.: ordinations, mariage; *Patmos 716* (DMTR 919), XVIe s.: *diakonikon*.

(20) К. Кекелидзе, Литургические грузиискые памятники, Тифлис 1908: cf. p. 48: *Tiflis 757*, *Tiflis 23* et deux sans numéro, du XIIIe s.: liturgie du Chrysostome; p. 99: sans numéro, du XVIe s.: les trois liturgies.

(21) Catalogue: G.I. (*Gayri Islam*) no 51; cf. A. Deissmann, *Forschungen und Funde im Serai. Mit einem Verzeichnis der nichtislamischen Handschriften in Tophapu Serai zu Istanbul*, Berlin-Leipzig 1933. Pour d'autres catalogues de la même bibliothèque cf. C. Capizzi, *Un documento inedito sulla guarnigione veneziana di Negroponte negli anni 1460-1462*, Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, 12-13 (XXII-XXIII) 1975-1976, 35.

Eglise, *Dresde A 104* (22) fait apparaître le Samedi de la 5e semaine de Carême, un préposé (*arkhôn*) aux *kontakia*, qui introduit le chantre qui doit exécuter le « kontakion » par excellence, l'hymne *akathistos*. Il est probable que cet *arkhôn* s'occupait non seulement des rouleaux hymnographiques, mais aussi des rouleaux-euchologes.

Cet ensemble de rouleaux de prières, convenablement mis au jour quand c'était nécessaire, constituaient le canon de l'euchologie de la Grande-Eglise. Cela était une sorte d'« Euchologe patriarcal » idéal, mais flottant.

Nos codex BES COI EBE n'auraient été, croyons nous, que des recueils non officiels, qui avaient leur utilité pratique quand on n'était pas un clerc très important, ou quand il fallait voyager. Chacun des trois mss cités a accueilli dans ses feuillets tout ce que le propriétaire ou le scribe a bien voulu y mettre, et dans l'ordre où il l'a voulu, en le prenant des rouleaux officiels. De BAR on pourrait dire la même chose, même s'il montrait pas parfois des velléités philomonastiques. POR a été compilé pour un prêtre ou pour une petite église, en laissant de côté tout ce qui ne servait pas; la même chose peut être dite de SEv, en ajoutant que ce prêtre ou cette église avait des rapports avec une communauté de moines. Plus déconcertant est SIN, qui par moments pourrait sembler appartenir à la catégorie des quatre premiers euchologes, mais qui tout de même est trop désordonné et d'une tendance monastique marquée.

En parlant de « l'ancien Euchologe constantinopolitain » dans le titre de notre série de travaux nous avions bien en vue cet état de choses. Nous ne disposons donc pas de l'Euchologe officiel, mais seulement de compilations type vade-mecum, un peu comme le fameux « missale curiae romanae ». C'est à partir de ces compilations que nous allons essayer de décrire les rites et les prières des sacrements à Constantinople aux environs du Xe siècle. Pour ce faire nous avions deux choix: ou bien prendre comme point de départ les euchologes de la période antérieure à l'iconoclasme (BAR POR) ou bien ceux de la seconde période (BES COI EBE), en faisant référence bien sûr à ceux de la période

(22) А. Дмитриевскнй, Древнейшие патриаршие типикоиы: Святогробский Иерусалимский и Великой Констаитинопольской Церкви. Критико-библиографическое изследование, Киев 1907, 199. (DMITR-D).

antérieure, aussi bien qu'à ceux de la période intermédiaire (SEv SIN), et à tous les autres euchologes que nous connaissons et qui rapportent le rite que nous serons en train d'étudier sur le moment. Nous avons opté pour ce second choix, car BES COI EBE forment un bloc homogène et ils sont plus sûrement constantinopolitains que BAR. En outre ils correspondent à un livre bien connu et qui complète leurs données, tout en étant sensiblement de la même époque (après l'iconoclasme en tout cas): le *Synaxarion-Kanonarion* (aussi dit *Typikon*) de la Grande-Eglise, publié par Dmitrievskii d'après un ms du IXe siècle (23) et par J. Mateos d'après un autre du Xe (24).

Le fait que nos euchologes ne soient pas des « euchologes officiels » mais seulement des recueils plus on moins privés, ne nous empêche nullement de nous sentir en contact avec la tradition authentique de la Grande-Eglise et de ponvoir exposer avec assurance quelle était la vie sacramentelle des Byzantins des années mille.

Cela ne veut pas dire que la pratique sacramentaire de l'Eglise Orthodoxe actuelle soit très différente de celle du moyen-âge; au contraire, si l'on compare l'Euchologe d'Athènes de 1927 avec BES ou même avec BAR, on verra qu'ils coïncident dans l'essentiel. Le texte de la plnpart des prières n'a pas changé et les variantes qu'on y trouve sont le plus souvent négligéables. Mais le rite byzantin actuel n'est pas le rite pnre constantinopolitain. Lors de la byzantinisation des patriarcats orientaux (Jérusalem, Antioche, Alexandrie) ainsi que de l'Italie Méridionale, la tradition constantinopolitaine s'est petit à petit chargée d'élements périphériques qui par ricochet et par mille chemins inconnus ont été plus tard assimilés par Constantinople elle-même.

Les éditions de l'Euchologe faites à Venise en 1526, 1544, 1550, 1553, 1560, etc. nous donnent un Euchologe qui n'est plus celui de nos mannscrits constantinopolitains. Mais entre ces mêmes éditions il y a des différences, dues on ne sait pas très bien à quelles causes.

(23) А. Дмитриевский, Описанне литургических рукописей, храиящихся в библиотеках Православиаго Востока, т. I, Τυπικά, Киев 1895, I ...: codex *Patmos 266* (DMITR I).

(24) J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix n° 40, Xe siècle* (= OCA 165, 166) Rome 1962, 1963 (MAT I, II).

La savante édition de l'*Euchologion sive rituale graecorum,* faite aussi à Venise en 1647 par Jacques Goar, d'après l'édition orthodoxe de 1638, doit déjà tenir compte dans ses « *variae lectiones* » non seulement du « *Barberinum Scti Marci* » (BAR) et du « *codex Bessarionis* » (BES), ainsi que d'autres mss qu'il avait pu avoir à portée de main (25), mais aussi des anciennes éditions qu'il appelle « *vetustae venetae* », car les éditions elles-mêmes évoluaient.

Par contre, l'édition orthodoxe de 1705 adoptera une *akolouthia* de confession que Goar avait donnée comme une curiosité prise *ex antiquissimo Euchologio Barberino* (26). Dans les archives laissées par Dmitrievskii et soigneusement conservées dans la Bibliothèque Publique de Leningrad, on retrouve plusieurs travaux de ce savant russe (dit le « Goar russe ») en vue d'une correction critique de l'Euchologe de Goar (27). Nous ne pensons pas qu'un travail de correction de Goar serait très utile. A notre humble avis, le vrai travail ce serait de continuer et de perfectionner l'œuvre de Dmitrievskii lui-même, en publiant le plus grand nombre possible de mss de l'Euchologe byzantin, à n'importe quelle tradition ils appartiennent: constantinopolitaine, orientale ou italique. Seulement alors l'histoire de l'actuel Euchologe en vigueur sera possible.

(25) Les codex identifiés en GOAR sont: 1°: *Barberinum Scti. Marci* ou BAR (*Barberini 336, ancien* 77, ou encore *III-55*); 2°: *Bessarionis* ou BES (*Grottaferrata G.b.I*); 3°: *Barberini 329* (*ancien* 77), XI° s.; 4°: *Falasca* (*Grottaferrata G.b.III*, XIV° s.; 5°: *Allatius* (*Barberini 390*) XVI° s.; et d'autres qu'il cite avec une certaine imprécision. Parmi les « *vetustae venetae* », outre que les éditions orthodoxes déjà citées, il aurait pu aussi compter l'édition catholique faite à Venise en 1528 chez Sabio.

(26) Cela a induit en erreur des liturgistes importants qui n'avaient pas examiné les manuscrits directement mais qui s'étaient laissés tromper par cette phrase équivoque de GOAR. Ainsi C. KOROLEVSKIJ, *L'administration du sacrement de pénitence dans le rite byzantin, Stoudion,* II (1925) 38, note 1, attribue cette *akolouthia* pénitentielle rien de moins qu'à BAR, tandis qu'elle ne dépendrait que du *Barberini 306* (*ancien 302*) ff. 35-43, qui n'est que du XVI° siècle. Cf. P. de MEESTER, *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino.* (*Storia – Disciplina – Riti abbreviati – Questioni concrete*), Roma 1947 (MEE) 144.

(27) Cf. notre *Les archives de Dmitrievsky dans la bibliothèque d'Etat de Leningrad*, OCP 40 (1974) 71, nn. 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162.

Dans les articles qui vont suivre nous allons présenter les différents sacrements et rites connexes dans des chapitres assez amples et qui porteront des titres plutôt de caractère général: admission dans l'Eglise, réadmission, réconciliation, etc.; ils couvriront des sujets touchant un ou plusieurs sacrements, selon leurs liens liturgiques, mais aussi tout l'ensemble de rites et de prières pouvant se rapporter à eux. Il ne serait pas raisonnable, par exemple, de parler de la Pénitence en nous limitant aux éléments K), sans tenir compte de tout le rituel pour les renégats de D).

Nous avons l'intention de traiter toutes les «lettres» signalées dans la description de BES et appliquées aux autres six codex.

La disposition de la matière en chapitres et en sous-chapitres devra tenir compte naturellement des limites imposés par la forme de publication que nous avons choisi; nous dépendrons chaque fois du nombre de pages que les *Orientalia Christiana Periodica* peuvent nous offrir. Nous devrons morceller au maximum notre matière pour que chaque article ait en lui-même une certaine unité et indépendance. Des maintenant toute notre reconnaissance pour la bienveillance que les lecteurs voudront nous accorder, ainsi que pour l'esprit de fraternelle collaboration des responsables de la revue.

Pontificia Università Gregoriana Miguel ARRANZ, S.J.
Piazza della Pilotta 4
00187 ROMA

OCP 48 (1982) 336-370

The Byzantine Office in the *Prayerbook* of New Skete: Evaluation of a Proposed Reform*

Proposed reforms or *de facto* abbreviations of the Byzantine eucharistic liturgy are common enough, but few concrete attempts at reforming the Liturgy of the Hours have been put to the test of actual practice (1). In 1976, however, the Monks of New Skete in Cambridge N.Y. (2) published *A Prayerbook*, basically for their own use in the celebration of the liturgy of the hours. This *Prayerbook* contains a translation of the complete Horologion (pp. 1-265) or ordinary of the divine office according to present Byzantine usage, with selections from the proper.

More interesting for our purposes, however, are pages 275-314, which give the text of a reformed office based, presumably, on contemporary liturgical scholarship as well as on the needs of the monastic brotherhood. It is this reformed office that will concern us in the following pages.

* Cf. the bibliography below for the complete reference to works cited in the notes in abbreviated form.

(1) I refer here to the Liturgy of the Hours in the classic sense of public liturgy, cathedral or monastic. There have been attempts to arrange the Byzantine Office for private recitation, but that is of no interest to us here. See the works of Korolevskij and Salaville in the bibliography. Also C. KOROLEVSKIJ, *Un projet d'anthologe pour la lecture privée de l'office divin* POC 3 (1953) 14-28, 105-118, 218-232, 323-340; 4 (1954) 33-50.

(2) Presently under the jurisdiction of the Orthodox Church in America.

Basis and Principles of the Reform

The influence on this reform of the liturgical scholarship done at the Pontifical Oriental Institute in Rome is obvious. Much of contemporary writing on the Byzantine Office has been done here by Professors Juan Mateos S.J. and, more recently, Miguel Arranz S.J. Mateos himself visited New Skete over a decade ago, when their reformed office was still on the drawing board, and addressed the monks on the history, structure, and meaning of the office. For those that wish to go further into this matter, I have included, by way of appendix, a select bibliography of studies on the Byzantine Office.

The principles behind what is called the "restored rite" — "reformed rite" might be a more accurate description — are enunciated only in the most general terms:

> ...we have included a proposed structure of these hours with a view to their restoration to more primitive and simple usages. The extreme length of the traditional order of these services seldom allows their complete celebration. However, if abbreviation is in order, it should proceed in harmony with historical and liturgical elements essential to each celebration (p. XII).

That the traditional offices are generally considered too long today finds sufficient proof in the fact that almost everyone shortens them in one way or another (3). This is especially true of matins. But the present "restored rite" goes far beyond such customary abbreviations and omissions. It is nothing less than a reform: restructuring existing elements and units to what is thought to have been their original place and purpose, and introducting material not found in the actual services but presumed to have been once there.

Critique

What is one to think of this? I shall leave aside the issue of whether or not such a reform is pastorally prudent or desirable. That is for the competent Church authorities to decide.

(3) The classic example is the gradual reduction of the "All-Night Vigil" to a service of a couple of hours in most parishes today. Cf. ARRANZ, *N. D. Uspensky: The Office of the All-Night Vigil*, Part 2, pp. 193 ff.

My critique is limited to what can be said from the standpoint of liturgical history. But even from the purely historical point of view, recent studies have shown that what we call the "Byzantine Rite" was once not a rigidly uniform system identical everywhere, but rather a broad tradition in which local usages flourished (4). This was especially true in monasteries, each of which had its own typicon. So *historically* one cannot speak of *the* Byzantine Office. There were several. Hence the present initiative of the community of New Skete is in line with the former traditional freedom of Byzantine monastic communities to regulate their own liturgical *ordo* within the broad outlines of the common tradition.

As to the merits of the reform itself, after a brief survey of the other hours I shall concentrate on the "cathedral offices" of matins and vespers, the only services of importance for parochial worship.

Mesonyktikon:

The midnight hour, a later doubling of nocturnes that now immediately precede lauds (5), is suppressed in the restored rite.

Little Hours:

The hour of prime, another later addition, is also suppressed (6). In the other hours the original troparia, now assigned to Lent, are restored throughout the year (7):

> *Tierce*: At the third hour, O Lord, you sent your Holy Spirit...
> *Sext*: At the sixth hour of the sixth day, you fastened to the cross the wrong Adam...
> *None*: The sight of life's very source suspended on the cross made the thief cry out...

(4) It is enough to read the works on the Typicon listed in the bibliography, or those of Arranz on the innumerable variations found in the liturgical mss.

(5) Mateos, *Quelques problèmes de l'orthros*, p. 22.

(6) On prime cf. Arranz, *Les prières presbytérales des Petites Heures*, pp. 55ff.

(7) *Prayerbook*, pp. 155, 163-164, 173-174.

Compline:

The two offices of compline are simply abbreviated, as can be seen in the following rubrics of the restored office (p. 314):

> *Little Compline*: After the usual beginning, Psalms 50(51), 69(70), 142(143) and the prayer *As we prepare for bed, Master*: followed by the Trisagion. *O Most Holy Trinity*: the *Our Father*: and the penitential troparia *Have mercy on us, O Lord, have mercy on us*: and the conclusion.
>
> *Great Compline*: After the usual beginning, Psalm 90(91) and three psalms proper to the season or feast sung as antiphons with a proper refrain. Then the prayer of Manasses, and *Our human ears have never heard*: followed by *God is with us!* as in the traditional rite, and the appropriate dismissal.

Vespers and Matins:

As in almost all rites, the synthesis of monastic nocturnes and vesperal psalmody with the cathedral services of morning praise and evensong has resulted in a complex structure for vespers and matins that is best presented schematically. For those already familiar with the contemporary Byzantine offices, the principles of the proposed reform will be clear enough from a study of the following outlines and brief comments. However, the complexities of these offices, especially of matins, are such that for the non-initiate I can only recommend the study of the works cited in the bibliography, especially those of Arranz and Mateos.

Schema 1

VESPERS

Traditional rite:	*Reformed rite*:
I. Monastic vespers	
Fixed opening	
Initial blessing and prayers	Initial blessing and prayers
Monastic psalmody	
Invitatory Psalm 103(104)	Invitatory Psalm 103(104) (Ps 85 [86] *in Lent*)

Seven vesperal prayers said silently by priest during Ps 103(104)	One prayer (from Prime, or vesperal prayer no. 4)
Great synapte	
Psalmody	Psalmody, with a collect after each stasis (= vesperal prayers 1, 2, 3, or 5, or the Introit Prayer)

II. Cathedral vespers

Lucernarium

	Light service, with "Behold Christ, the light of the universe" (from Presanctified Vespers)
	Hymn of Light Φῶς ἱλαρόν

Vesperal psalmody and offering of incense

	Sundays and feasts:
Psalms 140(141), 141(142), 129 (130), 116(117) with intercalated strophes	Psalms 140(141), 141(142), 129 (130), 116(117) with intercalated strophes
Incensation	Incensation
	Weekdays:
	Psalm 140(141) responsorially, as in Presanctified Vespers, with offering of incense

Introit

At Great Vespers:	
Entrance with thurible	
Introit Prayer	
Hymn of Light Φῶς ἱλαρόν	

Responsory and readings

Prokeimenon	Prokeimenon
On the vigil of some feasts:	
Three readings from the OT or the epistles	Reading
(*Lenten ferias:* two OT lessons with prokeimenon before each)	

Intercessions

Ektene	Great synapte with aiteseis
	Prayer no. 7
Kataxioson	Kataxioson
Great synapte with aiteseis	
Peace to all	Peace to all
Prayer of Inclination	Prayer of Inclination

Aposticha and concluding prayers

Aposticha	Aposticha
On the vigil of some feasts: rogation (litè)	
Nunc dimittis	Nunc dimittis
Concluding prayers and troparia	Concluding prayers and troparia
Dismissal (apolysis)	Dismissal (apolysis)

Commentary

Invitatorium

Ps 85(86) has been added as variant invitatory in Lent. This psalm, penitential in spirit, was the invitatory of vespers in the now defunct office of Hagia Sophia. Its introduction into the Palestinian Horologion now used in the Byzantine Rite is an innovation, though a perfecly suitable one, especially for Lent.

The seven vesperal prayers now said silently by the priest, one after another, while the reader chants Ps 103(104), came from the Euchology of Constantinople, where they were found distributed throughout the office (8). Later they were inserted somewhat artificially into the structure of the Palestinian Book of Hours when the Palestinian Office was adopted in the monasteries of Constantinople (9). The present reform attempts to distribute them in their proper place throughout the office. The attempt is laudable, if only partly successful. The received

(8) Cf. Arranz, *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*.

(9) On the history of these developments see Arranz, *Les grandes étapes de la liturgie byzantine*.

usage of reciting them all together at the beginning of Vespers is obviously meaningless. But in distributing them anew throughout the office the editors have not always put them in their proper place.

Prayer no. 4, originally an opening prayer, and no. 7, once the collect of the final synapte, have been restored where they belong [10].

The prayer from prime, used in the reformed rite as alternate opening prayer, would be more suitable as collect of the *lucernarium*:

> You, O Christ, are the true light that enlightens and sanctifies every man who comes into this world! Sign us with the light of your face, that we may recognize in it that light beyond our reach. And by the prayers of your most pure Mother and all your holy ones, direct our steps in the performance of your commandments.
>
> That we may ever give glory to you, your eternal Father, and your all-holy, good, and life-giving Spirit: (p. 148).

Prayer 1, on the other hand, is the collect of Ps 85(86), the original Constantinopolitan vesperal invitatory [11], and should replace prayer 4 as the opening collect when Ps 85(86) is used as Lenten invitatory in the reformed rite.

Monastic psalmody

This eliminates prayer 1 as one of the collects to follow the staseis of the monastic psalter. Furthermore, the Introit Prayer, also used as one of these collects in the reformed rite, is actually a prayer to accompany Ps 140(141) [12] in the fixed cathedral vesperal psalms:

> In the evening, in the morning, and at midday, we praise and bless you, we give you thanks and we entreat you, Master of all things! Let our prayer rise like incense before you, and preserve our hearts from all evil words and thoughts. Rescue us from all those who hunt after our souls, for our eyes are fixed on you, O Lord, and on you we count: Do not disappoint us!

[10] ARRANZ, *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, pp. 92-93, 95ff.

[11] *Ibid.* pp. 88-89.

[12] Prayer no. 8, *ibid.* pp. 98-99.

> For you deserve all glory, honor, and worship, Father, Son, and Holy Spirit: now and forever, and unto ages of ages, amen (p. 206).

This prayer should be restored as prayer of the *cathedral* psalmody. So the collects for the variable *monastic* psalmody "*currente psalterio*" should be prayers 2, 3, 5 or 6, *not* 1, 2, 3, 5 and the Introit Prayer, as in the proposed reform.

Lucernarium

The *Φῶς ἱλαρόν*, traditional Hymn of Light in the hagiopolite and some other Eastern traditions — though not in Constantinople — from at least the 4th century [13], has been conserved, but has been moved up to before the cathedral vesperal psalmody. This was probably its original position, as can be inferred from Egeria's description of hagiopolite cathedral vespers around the years 381-383:

> 24:4... at four o'clock they have *Lychnicon*, as they call it, or in our language, Lucernare. All the people congregate once more in the Anastasis, and the lamps and candles are all lit, which makes it very bright. The fire is brought not from outside, but from the cave — inside the screen — where a lamp is always burning night and day. For some time they have the Lucernare psalms and antiphons; then they send for the bishop, who enters and sits in the chief seat. The presbyters also come and sit in
> 5 their places, and the hymns and antiphons go on. Then, when they have finished singing everything which is appointed, the bishop rises and goes in front of the screen (i.e. the cave). One of the deacons makes the normal commemoration of individuals, and each time he mentions a name a large group of boys responds *Kyrie eleison* (in our language, "Lord, have mercy"). Their
> 6 voices are very loud. As soon as the deacon has done his part, the bishop says a prayer and prays the Prayer for All. Up to this point the faithful and the catechumens are praying together, but now the deacon calls every catechumen to stand where he is and bow his head, and the bishop says the blessing over the catechumens from his place. There is another prayer, after which the deacon calls for all the faithful to bow their head, and the

[13] On this chant see the bibliography below, section V; also LEEB, *Die Gesänge*, pp. 151-157; MATEOS, *Un horologion inédit de Saint-Sabas*, pp. 70-74. On its absence in Constantinople see WINKLER, *Über die Kathedralvesper*, p. 73.

bishop says the blessing over the faithful from his place Thus the dismissal takes place at the Anastasis, and they all come up one by one to kiss the bishop's hand.

7 Then, singing hymns, they take the bishop from the Anastasis to the Cross, and everyone goes with him. On arrival he says one prayer and blesses the catechumens, then another and blesses the faithful. Then again the bishop and all the people go Behind the Cross, and do there what they did Before the Cross; and in both places they come to kiss the bishop's hand, as they did in the Anastasis (14).

According to Mateos, the rearrangement probably occurred when monastic vespers were attached to the beginning of cathedral evensong (15). The fixed cathedral psalmody was moved up to before the Hymn of Light, immediately after the variable monastic psalms, so as to have all the psalmody together. At any rate I would judge the restored arrangement clearly preferable.

In addition, in the new rite the Constantinopolitan light service still found in Presanctified Vespers has been inserted into Palestinian cathedral vespers before the Φῶς ἱλαρόν (pp. 307-308):

After the kathisma, the celebrant takes the lighted taper and extends it to the assembly, as he intones:

Behold [the light of] Christ: [behold] the light of the universe! *And he blesses with the taper.*

The usual hymn Radiant Light: *follows as the tapers and other lights of the temple are lit.*

Then follows O Lord, I cry to you: *as found in the traditional rite...*

Though this can hardly be called a "restoration", it is nevertheless eminently suitable and perfectly "Byzantine" in every sense of the term: part of the ancient heritage of the Church of Constantinople, still in use today, though in another Byzantine vesperal service, the Liturgy of the Presanctified Gifts (16).

(14) J. WILKINSON, *Egeria's Travels* (London 1971) pp. 123-124.

(15) Mateos expressed this opinion in his unpublished notes on the Byzantine *lucernarium*. On the initial or monastic section of present-day Byzantine vespers, cf. MATEOS, *La synaxe monastique des vêpres byzantines*.

(16) On this service see the bibliography below, section VI. On the light service, cf. esp. WINKLER, *Der gesch. Hintergrund*, pp. 199ff. Cf. MATEOS, *Typicon* II, Index liturgique, p. 326.

Cathedral psalms

The same can be said for the fact that on weekdays the Palestinian cathedral psalms of vespers — Pss 140(141), 141(142), 129(130), 116(117) — are replaced by the single vesperal Ps 140 (141), as in the Antiochene and old Constantinopolitan traditions (17). Ps 140(141) (verses 1-4) is sung responsorially with verse 2 as response, as is still the case in the Presanctified rite (18). However, as in contemporary Greek usage, the *Gloria patri* has been added at the end of the psalmody (p. 310), contrary to all the principles of Byzantine psalmody, in which the *doxa* is found *always* at the conclusion of antiphonal psalmody, but *not* at the end of responsorial psalmody (19). Here, as in numerous other cases, the Slavic usage reflects the pristine tradition (20).

From a *liturgical* point of view there can be no serious objection to these changes, though the last word is far from said on the history of the Presanctified Liturgy, from which these innovations have been borrowed.

Introit

The introit of Great Vespers, which in its present form is little more than an imitation of the Lesser Introit or "Little Entrance" of the Divine Liturgy, is suppressed in the rearrangement of the cathedral psalmody and *lucernarium*. It was at this point originally that the bishop made his entrance in Jerusalem, as we see in the description cited above from Egeria's diary.

Lessons

In the revised office a reading — whether biblical, or patristic, or simply *lectio divina*, is not specified — has been intro-

(17) Cf. MATEOS, *Quelques anciens documents sur l'office du soir*, pp. 360-361, 374; ID., *Typicon* I. p. XXII; WINKLER, *Über die Kathedralvesper*, pp. 61-66. But even in Constantinople this vesperal psalm (140[141]) was considered part of the preceding psalmody. Cf. MATEOS, *Typicon* II, Index liturgique, p. 305.

(18) Cf. WINKLER, *Der gesch. Hintergrund*, p. 194.

(19) *Loc. cit.*

(20) See below, p. 357 and note 43

duced after the prokeimenon as a fixed part of the office of vespers. Traditionally, there are three readings from Sacred Scripture at this point only on the vigil of certain feasts. It is a common misapprehension among Western liturgists that a reading from the Bible is an essential element of the structure of the Liturgy of the Hours. This notion is historically groundless. Readings in the cathedral office pertained to the developing calendar, and not to the structure of the offices themselves (21). The East-Syrian or Chaldean office, one of the most primitive and purely cathedral, had readings in the office only on Easter Sunday (22). So one need not introduce readings under the mistaken notion that they are in some way integral to the service. But of course that in no way means that such readings are liturgically unsuitable.

Intercessions

The Great Synapte at the beginning of the office has been suppressed, and the concluding intercessions have been rearranged. The ektene before the Kataxioson (*Dignare domine*) has also been suppressed, and the synapte with aiteseis — i.e. the "Litany of Peace" followed by the "Angel of Peace" petitions — has been moved up to before the Kataxioson from its traditional position following this chant. In addition, the synapte has been restored to its original, complete form. To suppress the initial synapte and the ektene can be justified. The traditional place for intercessions in Christian services was not the beginning but the end, as we see in Egeria's description of Jerusalem vespers cited above. An intermediate usage between this ancient structure and today's is seen in the Horologion of Grottaferrata, where the initial Great Synapte after Ps 103(104) of vespers is chanted only on feast days (23). As for the ektene, a penitential litany, it does not seem original to the office, but rather an addition from the penitential rogations of the stational liturgy of the Great Church (24).

But the displacement of the synapte with aiteseis is intolerable. This litany; with its collect (prayer no. 7), "Peace to all", and the Prayer of Inclination or final blessing; form a single, inseparable concluding unit that goes back to the end of the 4th century (25). I see no reason or justification for displacing it in this way. To do so is to do violence to a basic liturgical structure general throughout the Christian East.

Furthermore the Kataxioson is a concluding chant parallel to the *Gloria in excelsis* of matins. It is not a prayer (as one might be led to conclude from the fact that today at vespers it is usually recited) (26). Its traditional place is at the end of the series of chanted pieces formed by the Hymn of Light, the vesperal cathedral psalmody, and the responsorial psalm or prokeimenon. At any rate it certainly does not belong between the synapte collect and the concluding Prayer of Inclination!

Schema 2

DAILY MATINS

Traditional rite:	*Reformed rite:*
ROYAL OFFICE	
Fixed opening prayers	
Pss 19(20), 20(21)	
Troparia	
Ektene	

(21) On this whole question see ZERFAß, *Die Schriftlesung*.

(22) A. J. MACLEAN, *East Syrian Daily Offices* (London 1899) p. 264, note 2; J. MATEOS, *Lelya-Ṣapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin* (= OCA 156, Rome 1972²) p. 443. The Gospel now read at vespers on days of "raze" (the mysteries) in Lent is part of the structure of the old Presanctified service, and not proper to vespers; cf. S. PUDICHERY, *Ramsa. An Analysis and Interpretation of the Chaldean Vespers* (= Dharmaram College Studies no. 9, Dharmaram 1972) pp. 93ff., 184-198. In more recent times it has become the practice to read at vespers before Sundays and feasts the Gospel of the mass of the following day; cf. C. MOUSSES, *Les livres liturgiques de l'Église chaldéenne* (Beirut 1955) p. 22. But again, this is not part of the traditional structure of vespers itself.

(23) Ed. of 1677, p. 141.

(24) On the prevalent use of this litany in stational rogations and only occasionally in other services, see MATEOS, *Typicon* II: Index liturgique, p. 293.

(25) See R. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= OCA 200, Rome 1978²) pp. 313ff.

(26) Cf. LEEB, *Die Gesänge*, pp. 176-178, 185-187.

I. Nocturnes

I n v i t a t o r y

	Photogogikon
	Lighting of the lamps
Hexapsalmos: Pss 3, 37(38), 62(63), 87(88), 102 (103), 142(143)	Monday: Ps 3 Tuesday: Ps 5 Wednesday: Ps 62(63) Thursday: Ps 87(88) Friday: Ps 89(90) Saturday: Ps 112(113)
Twelve prayers of Matins, said by priest during the hexapsalmos	Prayer no. 1 (*in Lent:* no. 8)
Great synapte	
Verses from Ps 117(118) (*in Lent:* Is 26)	Verses from Ps 117(118) (*in Lent:* Is 26)
Troparion (*in Lent:* Trinitarian troparia)	Troparion (*in Lent:* Trinitarian troparia)

M o n a s t i c p s a l m o d y

Psalmody, with sessional hymns and small synapte after each stasis	Psalmody, with sessional hymns and collect (prayers no. 2, 3, 7) after each stasis

II. Morning office

I n v i t a t o r y

Ps 50(51)	Ps 50(51) Collect of Ps 50 (prayer no. 10)
(*in Lent*: intercessions)	

C a n o n

Odes 1-3	One of odes 1-7 each day
small synapte	
Odes 4-6	
small synapte	
Kontakion	Kontakion
Synaxarion	
Odes 7-9: Magnificat	Ode 9: Magnificat
Incensation	Incensation
small synapte	

L a u d s

	Prayer of Lauds (no. 11)
Exaposteilarion	
(*Lent:* Photogogikon)	
Pss 148-150	Pss 148-150
"Glory to you who have shown us the light!"	
Great Doxology	
Kataxioson	

I n t e r c e s s i o n s

Synapte with aiteseis	
Prayer of Inclination	

A p o s t i c h a a n d c o n c l u d i n g p r a y e r s

Aposticha	
	Trisagion Prayer (from Divine) Liturgy)
Trisagion	Trisagion
"Most Holy Trinity..."	
Our Father	
Troparion	Troparion
Theotokion	
Ektene	
Apolysis	Apolysis

Schema 3

SUNDAY AND FESTAL MATINS

Traditional rite:	*Reformed rite:*
Royal office as in daily matins	

I. Nocturne

I n v i t a t o r y

Hexapsalmos: Pss 3, 37(38), 62(63), 87(88), 102 (103), 142(143)	Ps 102(103)
Twelve prayers of Matins	
Great synapte	

Verses from Ps 117(118)	Verses from Ps 117(118); Lighting of lamps
Troparion	Troparion
	Prayer no. 6

Monastic psalmody
(often omitted in parishes)

psalmody: two staseis, with small synapte after each	

II. Cathedral vigil

Psalms and hymns

Ps 118(119) or	
Polyeleos: (Pss 135[136]-136[137]; *add in Lent:* Ps 137[138])	Polyeleos: (Pss 135[136]-136[137]; *add in Lent:* Ps 137[138])
(*On feasts in Slavic and Rumanian usage:* icon enthroned; megalynarion)	
Incensation	
Eulogitaria	
Small synapte	
Hypakoe (*Sundays*) or Sessional hymns	Hypakoe with incensation of altar (Eulogitaria or Gradual or Sessional hymns optional after Hypakoe)
Gradual hymns (anabathmoi)	

Responsory

Prokeimenon	Prokeimenon
"Let us pray to the Lord!"	
Ekphonesis	
"Let everything that breathes praise the Lord!"	(Can be used in place of the prokeimenon on feast days)

Gospel

	Prayer before the Gospel (no. 9)
Gospel of the resurrection (*Sundays*) or of the feast	Gospel of the resurrection (*Sundays*) or of the feast
	Ode 1 of the canon: Ex 15

(*Sundays:* Resurrection troparia; Gospel enthroned)	(*Sundays:* Resurrection troparia; Gospel enthroned? Not mentioned but presumed conserved in new rite)

III. Orthros

Invitatory

Ps 50(51)	Ps 50(51)
Troparia	Troparia
	Collect of Ps 50(51): prayer no. 10
Intercessions	

Canon

Odes 1-3	Ode 8: Dan 3
Small synapte	
Odes 4-6	
Small synapte	
Kontakion	Kontakion
Odes 7-9: Magnificat	Ode 9: Magnificat or Benedictus of Zachary (Lk 1:68-79)
Incensation	Incensation
Small synapte	

Lauds

Exaposteilarion (*Sunday:* "Holy is the Lord our God!")	Exaposteilarion (*replaced on Sunday by:* "Holy is the Lord our God!")
Pss 148-150 with intercalated strophes	Pss 148-150 with intercalated strophes
"Glory to you who have shown us the light"	"Glory to you who have shown us the light"
Great Doxology	Great Doxology
Kataxioson	Kataxioson
Trisagion	Trisagion
Troparion/apolytikion	Troparion/apolytikion

Intercessions and dismissal

Ektene	
Synapte with aiteseis	Synapte with aiteseis (*omitted if eucharist follows*)
	Prayer no. 12
Prayer of Inclination	Prayer of Inclination
Apolysis	Apolysis

Commentary

Byzantine Matins are surely one of the more complicated Christian liturgical services. But for those familiar with the celebration of this office, the principles of the reform can be perceived in the above outlines.

Royal Office

The brief office now found in the Horologion at the very beginning of matins is in reality a separate office for the sovereign, celebrated, apparently, in imperial or royal monastic foundations ([27]). Since it is not really part of matins, and we have no emperor or king, its suppression can only be applauded.

Photogogicon

The photogogicon or Lenten troparion on the theme of Christ the Light of the world has been moved up from its traditional place at the beginning of lauds to the beginning of nocturnes. This is to make monastic nocturnes seem a greeting of the morning light. The rising sun, traditional symbol of the resurrection, is a theme proper to the morning office, not to mesonyktikon ([28]).

Hexapsalmos

The group of six psalms that now introduce nocturnes are probably, according to Mateos, an expansion of the original single fixed introductory psalm, Ps 3, the first in the series ([29]). The reformed rite has once again reduced this liturgical unit to a single psalm, but has made it variable. Of the traditional six psalms, Ps 37(38) and Ps 142(143), which deal with less suitable themes (enemies, etc.), have been suppressed. Psalms 5, 89(90), 112(113) are added, undoubtedly because of the references to

([27]) MATEOS, *Quelques problèmes de l'orthros*, p. 201.
([28]) Cf. MATEOS, *The Morning and Evening Office*, pp. 36-39.
([29]) MATEOS, *Quelques problèmes de l'orthros*, pp. 24-25.

morning in these psalms. This may reflect the present hour of celebration of nocturnes, but not its traditional hour or spirit. It is a night office, not a morning office, as Mateos has shown.

The twelve prayers of Matins

As with the seven prayers of vespers, at the beginning of Byzantine Orthros there is a series of prayers, this time twelve, now said silently, one after another, during the second half of the hexapsalmos. Here too the reform distributes them throughout the office where they belong, to be said aloud at the proper moment ([30]). But the varying location of the opening oration in ferial (nos. 1 or 8) and festal (no. 6) matins seems pointless, and I presume the collect of lauds (no. 11) is to be said also in festal matins, though there is no explicit mention of it there (p. 300).

Monastic psalmody

The omission of the first two sections of the monastic psalmody is customary at festal matins, at least in parish worship.

Cathedral Vigil ([31])

The anabathmoi or antiphons once destined to be sung with the gradual psalms (119[120]-132[133]) are apparently a Studite monastic innovation inserted into the Jerusalem cathedral vigil from the cathedral pannychis of the Great Church, according to Mateos ([32]). They are made facultative in the new rite. The

([30]) On the prayers and their original place see ARRANZ, *Les prières presbytérales des matines byzantines*, part I.
([31]) On the whole question of this vigil, see MATEOS, *Quelques problèmes de l'orthros*, pp. 203ff. and ID., *La vigile cathédrale chez Égérie*; also ID., *Lelya-Ṣapra* (cited above, note 22) pp. 55-56, 423-431; ID., *Les différentes espèces de vigiles dans le rite chaldéen*, OCP 27 (1961) 46-67; ID., *Les matines chaldéennes, maronites et syriennes*, OCP 26 (1960) 51-73; ID., *L'office dominicale de la Résurrection*, *Revue du Clergé africain* (May 1964) 263-283; J. TABET, *Le témoignage de Bar Hebraeus (†1286) sur la vigile cathédrale*, *Melto* 5 (1969) 113-121; ID., *La témoignage de Sévère d'Antioche (†538) sur la vigile cathédrale*, *Melto* 4 (1968) 6-12.
([32]) *Quelques problèmes de l'orthros*, pp. 208-209.

same is true of the second, fixed prokeimenon (Πᾶσα πνοή / Всѧ́кое дыха́нїе) [33]. But I cannot agree that the eulogitaria should suffer the same fate. The troparia of the Myrrhbearers give the sense of the vigil, and should by all means by preserved [24].

Canon of nine odes [35]

The major change is in the canon. The poetical odes which have suffocated the scriptural canticles almost entirely are abbreviated, and the nine canticles are restored. But all nine are not done daily as they would be if restored in the traditional rite. Rather, they are distributed throughout the week, two a day, one variable and one fixed, with three on Sunday, according to the reconstruction of J. Mateos. The variable series comprises canticles two on Monday through eight on Sunday, followed daily by the fixed canticle nine (*Magnificat/Benedictus*). The first canticle, Ex 15: 1-19, is relegated to the cathedral vigil, which, on Sundays at least, may have been its primitive place.

Great Doxology and Kataxioson

The *Gloria in excelsis* of ferial matins, erroneously referred to in some sources as the "lesser doxology" [36], has been suppressed. This is fair enough since the *Gloria* is festive in character and was probably not part of matins on ferial days when there was no eucharistic celebration [37]. But to suppress at the same time its ferial counterpart, the *Dignare domine* or Kataxioson, seems hardly justifiable.

Intercessions

As in vespers, the opening synapte is suppressed. But to see the concluding intercessions suppressed too, as in reformed

(33) Cf. *ibid.*, pp. 212, 214.

(34) Text in *Prayerbook*, pp. 110-111. On the theme of the Myrrophores in the Sunday cathedral vigil see MATEOS, *La vigile cathédrale chez Égérie*, pp. 291-292.

(35) On all this cf. MATEOS, *Quelques problèmes de l'orthros*, pp. 31-32.

(36) *Ibid.*, p. 32.

(37) *Ibid.*, pp. 32-34; LEEB, *Die Gesänge*, pp. 185-187.

ferial matins, is unnacceptable unless eucharist follows immediately [38]. In festal matins, as in reformed vespers, the ektene, probably a later addition [39] from the rogational offices of Constantinople, has been suppressed, and the Great Synapte restored to its complete form.

Conclusion

The main purpose of my remarks on the *Prayerbook* of New Skete has been historical: to present to the broader audience of liturgical students and scholars an interesting new phase in the history of Byzantine liturgy. Liturgical change takes place by growth, restoration, reform, or revolution. *Growth*, which never stops except by force, is slow, and as a rule is noticed only after the *fait accompli*. Like changes in spoken language, it is often neither planned nor decreed; it just happens. At the other extreme is *revolution*, such as occurred in the 16th-century West, in some of the Reformation Churches. The nature of *restoration* is clear from the word itself. Services that have undergone change through the centuries are restored to what was (or, more often, *to what is thought to have been*) their former shape. *Reform* lies somewhere to the left of restoration. It generally includes a large dose of restoration, but also envisages innovations, the creation of new forms that never existed or the organization of old forms into new arrangements.

Whether to call a proposed liturgical change "reform" or "restoration" depends, of course, on personal value jugement. I call the present change "reform" because in my opinion there is really no such thing as successful restoration, if by that one means turning back the clock, putting a liturgical service into the exact shape it once had at a particular period in its evolution [40]. For restoration involves more than the scholarship

(38) MATEOS, *Quelques problèmes de l'orthros*, pp. 34-35.

(39) *Ibid.*, p. 35.

(40) Unless one is just doing a museum piece for experimental purposes, such as the complete "All Night Vigil" reconstructed and celebrated at the Kiev Theological Academy in 1910 (cf. СКАБАЛЛАНОВИЧЪ, *Толковый Типиконъ* II, pp. 330-336). On the eve of Sunday, May 10,

necessary to permit us to reconstruct the past. It also implies a twofold value judgement, the first of which is a practical judgement as to the liturgical needs of the present. Indeed, without such a judgement the movement for reform would not get off the ground in the first place. But this same judgement also conditions our choices when we come to the second step, deciding just what aspects of the past are to be honored by selection for the restored rite. From such a process one rarely can come up with anything less than reform.

Some may be surprised to read of a liturgical reform in the Orthodox Church. One may have the impression that Orthodoxy has been liturgically immobile for centuries. That is totally false, as those who have taken the trouble to study the history of this liturgical tradition well know. Not only has Byzantine liturgy constantly evolved [41]; it has also undergone planned, decreed liturgical reforms [42].

The fact that the present change is taking place in the United States may also seem odd. It is almost a "law" of liturgical history that Churches distant from the cradle of a tradition have generally showed the least tendency to deviate from the received usages. In Byzantine liturgy, Russia is the classic example.

1981 a similar restored vigil was celebrated by seminarians of the Finnish Orthodox Church in the Church of the Holy Trinity, Outokumpu, Finland. Cf. Г. Антонюк, *Новое в литургической жизни Православной Церкви Финляндии, Журнал Московской Патриархии* (1981) no. 11, pp. 52-53 = G. Antonyuk *New Developments in the Liturgical Life of the Orthodox Church of Finland, Journal of the Moscow Patriarchate* (1981) no. 11, pp. 59-61.

(41) For the evolution of the office, consult the summary in Arranz, *Les grands étapes de la Liturgie Byzantine*. For the Divine Liturgy (eucharist), see J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (= OCA 191, Rome 1971); Taft, *The Great Entrance* (cited above, note 25); Id., *How Liturgies Grow: the Evolution of the Byzantine Divine Liturgy*, OCP 43 (1977) 355-378; on Easter, cf. G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (= OCA 193, Rome 1972); etc. All show the same thing: continual growth, adaptation, borrowing — in a word, *change*.

(42) See for example P. Kovalevsky, *Trois réformes liturgiques en Russie: 1551, 1620 et 1652*, in: *Liturgie de l'église particulière, liturgie de l'église universelle* (= Bibliotheca EL, Subsidia 7, Rome 1974) 195-209; A. Radovic, *Réformes liturgiques dans l'Église de Grèce*, *ibid.* 261-273.

When Russian usage differs from Greek, it is almost always a throwback to what was once common Byzantine usage [43]. But the Churches of the Byzantine tradition are acquiring a local identity in America faster, perhaps, than in some other countries in the emigration. Furthermore, in America immobilism based on fear of change or on sheer indifference is generally not allowed to masquerade as virtue.

Apart from the few reservations already expressed above, my judgement on this reform from an *academic* standpoint is by and large positive. Encouraging is the mere fact that things are moving in the direction of a less blindly traditionalist approach to Orthodox liturgy. I have heard that in 1979-1980 the Liturgical Commission of the Orthodox Church in America, chaired by the well-known liturgist Alexander Schmemann, submitted to the Holy Synod a similar though less radical proposal for a reformed parish vigil based on similar principles.

I leave it to others to judge the *advisability* of such a reform. Pastoral prudence is always necessary, but especially so in Churches with a long history of ritual dissent, from the Russian Old Ritualists of the 17th century to the Greek Old Calendar schism of modern times.

At any rate one can only hope that careful study and pastoral preparation will accompany all further abbreviations, restorations, or reforms — a hope that has not always been realized in recent abbreviations and purported restorations, especially of the Divine Liturgy.

(43) I give numerous examples of this in *The Great Entrance* (cited above, note 25). See "Russian liturgical usage" in the index.

Appendix

SELECT BIBLIOGRAPHY ON THE BYZANTINE LITURGY OF THE HOURS

I. Historical background: Byzantine monasticism (see also sections II-III)

1. L. Bernhard, *Athosmönchtum und Liturgie*, *Liturgie und Mönchtum* 22 (1958) 59-76.
2. D. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford 1966; reprinted St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N. Y. 1978).
3. E. de Stoop, *Vie d'Alexandre l'acémète, texte grec et traduction latine*, PO 6.
4. I. Doens, *Nicon de la Montagne Noire*, Byz 24 (1954) 131-140.
5. N. Egender, *Byzantinische Liturgie und orientalisches Mönchtum*, *Erbe und Auftrag* 35 (1959) 267-275.
6. A. Ehrhard, *Das griechische Kloster Mâr-Saba in Palästina: seine Geschichte und seine literarischen Denkmäler*, *Römische Quartalschrift* 7 (1893) 32-79.
7. A. J. Festugière, *Les moines de l'Orient, II: Les moines de la région de Constantinople*, vols. 1-3 (Paris 1961-1963).
8. C. Frazee, *St. Theodore of Stoudios and Ninth Century Monasticism in Constantinople*, *Studia monastica* 23 (1981) 27-58.
9. V. Grumel, *Acémètes*, DSp I, 169-175.
10. M. Heppel, *The "Paterikon of the Kiev Monastery of Caves" as a source for Monastic Life in Pre-Mongolian Russia* (dissertation, University of London 1954).
11. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Ie partie: *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, vol. 3: *Les églises et le monastères* (Paris 1969²).
12. Id., *Le monachisme byzantin au moyen-âge, commende et typica* (X-XIV siècle), REByz 22 (1964) 5-44.

13. Id., *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bythinie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)* (Paris 1975).
14. J. Leroy, *La conversion de s. Athanase l'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite*, in: *Le millénaire du Mont Athos, 963-1963. Études et mélanges* (Chevetogne 1963) vol. 1, 101-120.
15. Id., *La réforme studite*, in: *Il monachesimo orientale* (= OCA 153, Rome 1958) 181-214.
16. Id., *La vie quotidienne du moine studite*, Irén 27 (1954) 21-50.
17. Id., *L'influence de s. Basile sur la réforme studite d'après les Catéchèses*, Irén 52 (1979) 491-506.
18. Id., *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform* (= Geist und Leben der Ostkirche, Bd. 4, Graz/Vienna/Cologne 1969).
19. E. Marin, *Acémètes*, DTC I, 304-308.
20. Id., *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898)* (Paris 1897).
21. T. Minisci, *Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco*, in: *Il monachesimo orientale* (= OCA 153, Rome 1958) 215-233.
22. D. Papachryssanthou, *La vie monastique dans les campagnes byzantines du VIIe au IXe siècle. Ermitages, groupes, communautés*, Byz 43 (1973) 158-180.
23. J. Pargoire, *Le début du monachisme à Constantinople*, *Revue des questions historiques* 65 (1899) 67-143.
24. Id., *Un mot sur les acémètes*, EO 2 (1898-1899) 304-308, 365-372.
25. Id., *Acémètes*, DACL I, 307-321.
26. S. Vailhé, *Acémètes*, DHGE I, 274-282.
27. Id., *Le monastère de S.-Sabas*, EO 2 (1898-99) 332-341; 3 (1899-1900) 12-28, 168-177.
28. Id., *Les écrivains de Mar-Saba*, EO 2 (1898) 1-11, 33-47.

II. The typicon

29. M. Arranz, *История Типикона. Опыт, 1-ый курс* (Leningrad 1978).
30. Id., *Le Typicon du Monastère du Saint-Sauveur à Messine – Codex Messinensis gr. 115, A.D. 1131* (= OCA 185, Rome 1969).

31. A. Baumstark, *Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung*, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) 98-111.
32. H. Delehaye, *Synaxaires byzantins, ménologes, typica* (London 1977).
33. P. de Meester, *Les typiques de fondation* (*Τυπικὰ Κτητορικά*), RSBN 6 (1940) 489-508.
34. А. Дмитріевскій, *Западные, такъ называемые, ктиторскіе или студійскіе Типиконы*, TKDA 36 (1895) III, 633-679.
35. I. Dujcev, *Il Tipico del monastero di S. Giovanni nell'isola di Pantelleria*, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n. s. 25 (1971) 3-17.
36. V. Grumel, *Le Typicon de la Grande Église d'après le manuscrit de Sainte-Croix*, AB 85 (1967) 45-57.
37. C. Korolevskij, *Il rito italo-bizantino dei secoli X-XIV. Studio storico e liturgico*, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n. s. 1 (1947) 5-16, 144-154; 2 (1948) 76-86.
38. М. Лисицынъ, *Первоначальный славяно-русскій типиконъ. Историко-археологическое изслѣдованіе* (St. Petersburg 1911).
39. K. A. Μαναφῆς, *Μοναστηριακὰ Τυπικὰ-Διαθῆκαι. Μελέτη φιλολογική* (Athens 1970).
40. И. Мансветовъ, *Церковный уставъ (Типикъ), его образованіе и судьба въ греческой и русской церкви* (Moscow 1885). See the important review by A. Dmitrievskij, ChrČt (1888) no. 2, 480-576.
41. J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église*, 2 vols. (= OCA 165-166, Rome 1962-1963).
42. T. Minisci, *I Typica liturgica dell'Italia bizantina*, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 7 (1953) 97-104.
43. D. Petras, *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod-St. Sophia 1136* (dissertation, Pontifical Oriental Institute, Rome 1982).
44. P. Rougeris, *Ricerca bibliografica sui typica italo-greci*, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n.s. 27 (1973) 11-42.
45. A. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology* (N.Y. 1966).
46. М. Скабаллановичъ, *Толковый Типиконъ. Объяснительное изложеніе Типикона съ историческимъ введеніемъ*, 3 vols. (Kiev 1910-1915).

47. T. Toscani, *Ad typica graecorum ac praesertim ad Typicum Cryptoferratense S. Bartholomaei Abbatis animadversiones* (Rome 1844).

III. The office (history, horologion, psalmody)

48. 'Ε. 'Αντωνιάδης, *Περὶ τοῦ ᾀσματικοῦ ἢ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν 'Ακολουθιῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς*, *Θεολογία* 20 (1949) 704-724; 21 (1950) 43-56, 180-200; 339-253, 526-540; 22 (1951) 386-401.
49. M. Arranz, *Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам византийского евхология* (Leningrad 1979).
50. Id., *La liturgie des heures selon l'ancien Euchologe byzantin*, in: *Eulogia. Misc. Liturgica* (= Analecta liturgica 2, Studia anselmiana 68, Rome 1979) 1-19.
51. Id., *Le sacerdoce ministériel dans les prières secrètes des vêpres et des matines byzantines*, *Euntes docete* 24 (1971) 186-219.
52. Id., *Les grandes étapes de la Liturgie Byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique*, in: *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle* (= Bibliotheca EL, Subsidia 7, Rome 1976) 43-72.
53. Id., *Les prières presbytérales de la « Pannychis » de l'ancien Euchologe byzantin et la « Pannikhida » des défunts*, OCP 40 (1974) 314-343; 41 (1975) 119-139.
54. Id., *Les prières presbytérales de la Tritoekti de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 43 (1977) 70-93, 335-354.
55. Id., *Les prières presbytérales des matines byzantines*, OCP 37 (1971) 406-436; 38 (1972) 64-115.
56. Id., *Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 39 (1973) 29-82.
57. Id., *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*, OCP 37 (1971) 85-124.
58. Id., *L'office de l'Asmatikos Hesperinos (« vêpres chantées ») de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 44 (1978) 107-130, 391-412.
59. Id., *L'office de l'Asmatikos Orthros (« matines chantées ») de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 47 (1981) 122-157.
60. Id., *L'office de la veillée nocturne dans l'Église grecque et dans l'Église russe*, OCP 42 (1976) 117-155, 402-425.

61. Id., *N. D. Uspensky: The Office of the All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980) 83-113, 169-195 (= translation of the previous title).

62. D. Balfour, *La réforme de l'ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ*, Irén 7 (1930) 167-180.

63. A. Baumstark, *Palästinisches Erbe im byzantinischen und koptischen Horologion*, RSBN 6 (1940) 463-469.

64. L. Bernhard, *Der Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunodenkanon*, in: *Heuresis*. Festschrift für Andreas Rohracher (Salzburg 1969) 91-101.

65. M. Black, *A Christian Palestinian Syriac Horologion (Berlin MS. Or. Oct.* 1019) (= Texts and Studies 1, Cambridge 1954).

66. N. Borgia, *'Ωρολόγιον. Diurno delle chiese di rito bizantino* (= Orientalia Christiana 56 = 16/1, Rome 1929) 152-254.

67. Cassien-Botte, *La prière des heures* (= Lex orandi 35, Paris 1963).

68. A. Couturier, *Cours de liturgie grecque-melkite* (Jérusalem/Paris 1914).

69. J. Darrouzès, *Sainte-Sophie de Thessalonique d'après un rituel*, REB 34 (1976) 45-78.

70. E. Діаковскій, *Послѣдованіе ночныхъ часовъ* (« *Чинъ 12-ти псалмовъ* »), TKDA (1909) II, 547-595.

71. N. Egender, *Introduction*, in: *La prière des heures: 'Ωρολόγιον*. (= La prière des Églises de rite byzantin 1, Chevetogne 1975).

72. 'I. M. Φουντούλης, *Αἱ ἀκολουθίαι τῶν ὡρῶν τοῦ νυχθημέρου· κατὰ τὸ 'Ωρολόγιον τῆς Κρυπτοφέρρης ἐν συγκρίσει πρὸς τὸ Κωνσταντινουπολιτικὸν 'Ωρολόγιον*, in: *La chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo* (= Italia sacra 21, Padua 1972) 579-588.

73. Id., *'Η ἀκολουθία τοῦ ὄρθρου* (Thessalonika 1966).

74. Id., *'Η εἰκοσιτετραώρος ἀκοίμητος δοξολογία* (Athens 1963).

75. Id., *Μοναχικὸς ἑσπερινός* (= Κείμενα λειτουργικῆς 6, Thessalonika 1971).

76. Id., *Μοναχικὸς ὄρθρος* (= Κείμενα λειτουργικῆς 10, Thessalonika 1972).

77. Id., *Παννυχίς* (= Κείμενα λειτουργικῆς 2, Thessalonika 1969).

78. Id., *Τριθέκτη* (= Κείμενα λειτουργικῆς 1, Thessalonika 1969).

79. M. Γεδεών, *'Αναγνώσεις ἐκ τοῦ 'Ωρολογίου τῆς τῶν 'Ακοιμήτων Μόνης*, *'Εκκλησιαστικὴ 'Αλήθεια* 23 (1903) 380-382, 390-394, 401-402, 447-448, 455-456, 462-463, 532-534; 24 (1904) 211-213; 25 (1905) 215-216, 234-235.

80. K. Γεοργίου, *'Η ἑβδομαδιαία ἀντιφωνικὴ κατανομὴ τῶν ψαλμῶν καὶ τῶν ᾠδῶν εἰς τὰς 'ΑΙσματικὰς 'Ακολουθίας ἑσπερινοῦ καὶ ὄρθρου. 'Ελληνικοὶ Μουσικοὶ Κώδικες 2061-2062 'Εθνικῆς Βιβλιοθήκης 'Αθηνῶν* (dissertation, Pontifical Oriental Institute, Rome 1976).

81. C. Hannick, *Étude sur l'akolouthia asmatiké* (avec quatre figures), *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 19 (1970) 243-260.

82. C. Korolevskij, *La codification de l'office byzantin. Les essais dans le passé*, OCP 19 (1953) 25-58.

83. H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)* (= Wiener Beiträge zur Theologie 28, Vienna 1979).

84. J. Leroy, *Le cursus canonique chez S. Théodore Studite*, EL 68 (1954) 5-19.

85. A. Longo, *Il testo integrale della « Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio » attraverso le « Herménéiai » di Nicone*, RSBN 12-13 (1965-1966) 223-267.

86. J. Mateos, *La psalmodie dans le rite byzantin*, POC 15 (1965) 107-176 (reprinted in OCA 191 pp. 7-26).

87. Id., *La psalmodie variable dans le rite byzantin*, *Societas Academica Dacoromana, Acta philosophica et theologica* 2 (Rome 1964) 327-339.

88. Id., *La synaxe monastique des vêpres byzantines*, OCP 36 (1970) 248-272.

89. Id., *La vigile cathédrale chez Égérie*, OCP 27 (1961) 281-312.

90. Id., *L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, OC 47 (1963) 53-88.

91. Id., *Office de minuit et office du matin chez S. Athanase*, OCP 28 (1962) 173-180.

92. Id., *Prières initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin*, OS 11 (1966) 488-498.

93. Id., *Quelques anciens documents sur l'office du soir*, OCP 35 (1969) 347-374.

94. Id., *Quelques problèmes de l'orthros byzantin*, POC 11 (1961) 17-35, 201-220.

95. Id., *The Morning and Evening Office*, *Worship* 42 (1968) 31-47.

96. Id., *The Origins of the Divine Office*, *Worship* 41 (1967) 477-485.

97. Id., *Un horologion inédit de S. Sabas* (= ST 233, Vatican 1964) 47-76.

98. V. Palachkovsky, *L'économie du salut dans l'Office divin byzantin*, EL 94 (1980) 311-322.

99. Id., *S. Théodore le Confesseur et l'office choral*, *Studia patristica* 13/2 (= TU 116, Berlin 1975) 387-390.

100. S. Pétridès, *Apodeipnon*, DACL I^2, 2582-2589.

101. A. Raes, *Les complies dans les rites orientaux*, OCP 17 (1951) 133-145.

102. Id., *Note sur les anciens matines, byzantines et arméniennes*, OCP 19 (1953) 205-210.

103. S. Salaville, *De Breviario conficiendo ad byzantinum ritum accommodato*, *Acta Academiae Velehradensis* 12 (1934) 124-134; also in id., *Studia orientalia liturgico-theologica* (Rome 1940) 129-144.

104. O. Strunk, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, DOP 9-10 (1956) 175-202.

105. R. Taft, "*Evening Thanks*". *Toward a Theology of Vespers*, *Diakonia* 13 (1978) 27-50.

106. Π. Τρεμπέλας, *Αἱ εὐχαὶ τοῦ ὄρθρου καὶ τοῦ ἑσπερινοῦ*, *Θεολογία* 24 (1953) 41-48, 175-189, 359-374, 520-535; 25 (1954) 71-87, 244-259, 337-352, 497-520.

107. Id., *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, τομος β'. *Ἀκολουθία καὶ τάξεις ἁγιασμοῦ ὑδάτων, ἐγκαινίων, ὄρθρου καὶ ἑσπερινοῦ κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Athens 1955) 147-274.

108. Н. Д. Успенский, *Православная вечерня*. (*Историческо-литургический очерк*), *Богословские Труды* 1 (1959) 5-52.

109. Id., *Участие верных в истории русского богослужения до Петра Великого*, *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, 93-96 (1976) 139-158.

110. Id., *Чин всенощного бдения на православном востоке и в Русской Церкви*, *Богословские Труды* 18 (1977) 5-117; 19 (1978) 3-69.

111. J. von Gardner, *Russian Church Singing*, vol. I: *Orthodox Worship and Hymnography* (N. Y. 1980). Also in German (Wiesbaden 1976) and Russian (Jordanville N. Y. 1980).

112. E. V. Williams, *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century* (dissertation, Yale University 1968).

113. G. Winkler, *Über die Kathedralvesper in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens*, ALW 16 (1974) 53-102.

IV. The proper of the office (Octoechos, Triodion, Pentecostarion, Menaion, Hymnography)

114. *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris*, I. Schirò consilio et ductu edita, 12 vols. (Rome 1966-1980).

115. A. Baumstark, *Die Idiomelien der byzantinischen Karfreitagshoren in syrischer Überlieferung*, OC ser. 3, 3-4 (1930) 232-247.

116. G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (= OCA 193, Rome 1972).

117. G. Bonnet, *La mystagogie de temps liturgiques dans le Triodion* (dissertation, Sorbonne 1978).

118. L. Calì, *Le ipakoè dell'octoichos bizantino*, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 19 (1965) 161-174.

119. N. Cappuyns, *Le Triodion. Étude historique sur sa constitution et sa formation* (dissertation, Pontifical Oriental Institute, Rome 1935).

120. Π. Χρήστου, *Ἡ γένεσις τοῦ κοντακίου*, *Κληρονομία* 6 (1974) 273-350.

121. O. Clément, *Notes sur le Grand Canon de S. André de Crète*, *Contacts* 32 (1980) 206-234, 294-330.

122. B. Di Salvo, *Considerazioni sugli Sticherà del vespero e delle laudi dell'októechos bizantino della domenica*, OCP 33 (1967) 161-175.

123. C. Emereau, *Hymnographi byzantini*, EO 21 (1922) 258-279; 22 (1923) 11-25, 419-439; 23 (1924) 195-200, 275-285, 407-414; 24 (1925) 163-179; 25 (1926) 177-184.

124. Sophronios Eustratides, (a series of 81 articles on Byzantine hymnographers, in Greek), *Νέα Σιών*, all vols. from 26 (1931) to 34 (1939) and 42 (1949) to 45 (1950).

125. E. Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae graecae*, 5 vols. (= ST 211-215, Vatican 1960-1966).

126. 'I. M. Φουντούλης, *Αἱ μεγάλαι ὧραι τῆς Μεγάλης Πέμπτης, Μεγάλης Παρασκευῆς καὶ τοῦ Μεγάλου Σαββάτου* (Thessalonika 1964).

127. Id., *Μεγάλαι ὧραι τῆς παραμονῆς τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς* (= Κείμενα λειτουργικῆς 9, Thessalonika 1971).

128. H. Gaïsser, *Les Heirmoi des Pâques dans l'Office grec. Étude rythmique et musicale*, OC 3 (1903) 416-510.

129. J. Grosdidier de Matons, *Kontakion et canon. Piété populaire et liturgie officielle à Byzance, Augustinianum* 20 (1980) 191-203.

130. Id., *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Paris 1977).

131. Id., Romanos le Mélode, *Hymnes* tomes I-V (= SC 90, 110, 114, 128, 283, Paris 1964-1981).

132. C. Hannick, *Le texte de l'Oktoechos*, in: *Dimanche. Office selon les huit tons: Ὀκτώηχος* (= La prière des églises de rite byzantin 3, Chevetogne 1968) 37-60.

133. Id., *Studien zu den Anastasima in den sinaitischen Handschriften* (dissertation, Vienna 1969).

134. H. Husmann, *Hymnus und Troparion. Studien zur Geschichte der musikalischen Gattungen von Horologion und Tropologion*, in: *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preussischer Kulturbesitz* (Berlin 1971).

135. E. Jammers, *Der Kanon des Johannes Damascenus für den Ostersonntag*, in: *Polychronion*. Festschrift F. Dölger (Heidelberg 1967) 266-286.

136. Archimandrite Καλλίστος, *Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τοῦ Τριῳδίου, τὸ σχέδιον καὶ ὁ καταρτισμὸς ἀυτοῦ, Νέα Σιών* 29 (1934) 44-61, 153-161, 177-184, 330-346, 452-467, 502-516.

137. I. A. Карабиновъ, *Къ исторіи исправленія Постной Тріоди при Патріархѣ Никонѣ*, ChrČt (1911) vol. 235, 627-643.

138. Id., *Постная Тріодь. Историческій обзоръ ея плана, состава, редакціи и славянскихъ переводовъ* (St. Petersburg 1910).

139. A. Kniazeff, *La théodicée de Job dans les offices byzantins de la Semaine Sainte, Θεολογία* 26 (1955) 107-123.

140. Id., *La Théotokos dans les offices byzantins du temps pascal*, Irén 34 (1961) 21-44.

141. C. Korolevskij, *L'édition romaine des ménées grecques, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n. s. 3 (1949) 30-40, 153-162, 225-247; 4 (1950) 15-16.

142. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur* (Munich 1897[2]) Abt. II.1: *Kirchenpoesie*.

143. J. B. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque* (Rome 1867).

144. A. M. Quirini, *De hymnis quadragesimalibus graecorum eorumque auctoribus* (Venice 1756).

145. Id., *Officium quadragesimale recognitum, et castigatum ad fidem praestantissimi Codicis Barberini, in latinum sermonem conversum, atque diatribis illustratum* (Rome 1721).

146. O. Strunk, *The Antiphons of the Oktoechos, Journal of the American Musicological Society* 13 (1960) 50-67.

147. L. Tardo, *L'ottoeco nei mss. melurgici, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n. s. 1 (1947) 26-38, 133-143; 2 (1948) 26-44.

148. H. J. W. Tillyard, *The Hymns of the Octoechus*, Parts I-II (= Monumenta musicae byzantinae, Transcripta 3 and 5, Copenhagen 1940, 1949).

149. Id., *The Hymns of the Pentecostarium* (= Monumenta musicae byzantinae, Transcripta 7, Copenhagen 1960).

150. E. Tomadakis, *Un problema di innografia bizantina: il rimaneggiamento dei testi innografici, Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n. s. 26 (1972) 3-30.

151. Π. Τρεμπέλας, *Ἐκλογὴ ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας* (= Βιβλιοθήκη Ἀποστολικὴς Διακονίας 20, Athens 1949).

152. P. Vintilescu, *Despre Poezia imnografică din cărţile de ritual şi cântarea bisericească* (Bucharest 1937).

V. ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ

153. F. Dölger, *Lumen Christi. Der christliche Abendhymnus "Φῶς ἱλαρόν,"*, *Antike und Christentum* 5 (1936) 1-43.

154. A. Σ. Κορακίδης, *Ἀρχαῖοι ὕμνοι: 1. Ἡ ἐπιλύχνιος εὐχαριστία «Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης . . .»* (Athens 1979) (with full bibliography on this hymn and on the light theme of vespers).

155. E. R. Smothers, ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ, *Recherches de sciences religieuses* 19 (1929) 266-283.

156. A. Tripolitis, ΦΩΣ ΙΛΑΡΟΝ. *Ancient Hymn and Modern Enigma*, VC 24 (1970) 189-196.

VI. Presanctified vespers

157. M. Arranz, *La Liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 47 (1981) 332-388.

158. H. ENGBERDING, *Zur Geschichte der Liturgie der vorgeweihten Gaben*, OKS 13 (1964) 310-314.

159. Ἰ. Μ. Φουντούλης, *Ἡ λειτουργία τῶν προηγιασμένων καὶ αἱ εὐχαὶ τῶν ἀντιφώνων τοῦ λυχνικοῦ*, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 11 (1966) 269-301.

160. ID., *Λειτουργία Προηγιασμένων Δώρων* (= Κείμενα λειτουργικῆς 8, Thessalonika 1971).

161. S. JANERAS, *La partie vesperale de la liturgie byzantine des presanctifiés*, OCP 30 (1964) 193-222.

162. Δ. Ν. Μωραΐτης. *Ἡ λειτουργία τῶν προηγιασμένων* (Thessalonika 1955).

163. J. B. THIBAUT, *Origine de la messe des présanctifiés*, EO 19 (1920) 36-48.

164. Н. Д. УСПЕНСКИЙ, *К вопросу о произхождении литургии преждеосвященных даров*, *Журнал Московской Патриархии* (1976) no. 2, 71-78.

165. ID., *Литургия преждеосвященных даров. (Историческо-литургический очерк)*, *Богословские Труды* 15 (1975) 146-184.

166. G. WINKLER, *Der geschichtliche Hintergrund der Präsanktifikatenvesper*, OC 56 (1972) 184-206.

167. ID., *Über den Bußcharakter der byz. Missa Praesanctificatorum*, EL 88 (1974) 117-123.

VII. SCRIPTURE LESSONS IN THE BYZANTINE OFFICE

168. G. BARROIS, *Scripture Readings in Orthodox Worship* (N. Y. 1977).

169. C. HØEG and G. ZUNTZ, *Prophetologium* (= Monumenta musicae byzantinae, Lectionaria vol. I, fasc. 1-5, Copenhagen 1939-1962).

170. A. KNIAZEFF, *La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite byzantin*, in CASSIEN-BOTTE, *La prière des heures* (= Lex orandi 35, Paris 1963) 201-251.

171. A. RAHLFS, *Die alttestamentlichen Lektionen der Griechischen Kirche*, *Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen*, Phil.-hist. Klasse (Göttingen 1915) 28-136; reprinted in: *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Bd. I, Heft 5 (Berlin 1915) 119-230.

172. R. ZERFAß, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems* (= LQF 48, Münster 1948).

VIII. TRANSLATIONS:

a) *English*:

173. *Horologion*, Franciscan edition (New Canaan, Conn. 1967).

174. Mother KATHERINE, *Canons of Sunday Matins*. Part I: Tones 1-4; Part II: Tones 5-8 (Normandby, Whitby, North Yorkshire. Greek Orthodox Monastery of the Assumption 1982).

175. F. S. KOVALCHUK, *Abridged Tipicon* (Youngstown, Ohio 1974).

176. Mother MARY, K. WARE, *The Festal Menaion* (London 1969, 1977).

177. ID., *The Lenten Triodion* (London and Boston 1978).

178. S. NASSAR, *Book of Divine Prayers and Services of the Catholic Orthodox Church of Christ* (N.Y. 1938, and later editions).

179. N. ORLOFF, *Octoechos* (London 1898).

180. ID., *The Ferial Menaion* (London 1900).

181. ID., *The General Menaion* (London 1897).

[nos. 179-181 have been reprinted by AMS Press, 56 East 13th St. N.Y., N.Y. 10003].

182. *A Prayerbook* (New Skete, Cambridge N.Y. 1976).

183. J. RAYA, J. DE VINCK, *Byzantine Daily Worship* (Allendale N.J. 1969).

b) *French*:

184. *Dimanche, Office selon les huits tons: Ὀκτώηχος* (= La prière des Églises de rite byzantin 3, Chevetogne 1968).

185. DENIS GUILLAUME, *Acathiste et Paraclisis* (Rome 1976).

186. ID., *Ménée: Décembre* (Rome 1980); *Août* (Rome 1981); *Janvier* (Rome 1982) [to be continued until the whole cycle of fixed feasts is completed].

187. ID., *Paraclitique ou Grande octoèque*, tomes 1-2 (Rome 1977, 1979).

188. ID., *Pentecostaire*, tomes 1-2 (Rome 1978).

189. ID., *Triode de Carême*, tomes 1-3 (Rome 1978).

190. *La prière des heures: Ὡρολόγιον* (= La prière des Églises de rite byzantin 1, Chevetogne 1975).

191. E. MERCENIER, *La prière des Églises de rite byzantin*, tomes 1-2: 1-2 = 3 vols (Chevetogne 1937[2]).

c) *German*:

192. *Es preise alle Schöpfung den Herrn. Hymnen aus dem Wochenlob der byzantinischen Kirche* (*Oktoichos*). Aus dem Nachlass von K. Kirchhoff hrsg. von J. Madey (Münster/Regensburg 1979).
193. A. von Maltzew, *Andachtsbuch der Orthodox-Katholischen Kirche der Morgenlandes* (= *Kannonik*), (Berlin 1895).
194. Id., *Fasten- und Blumen-Triodion der Orth.-Kath. Kirche des Morgenlandes* (Berlin 1899).
195. Id., *Menologion der Orth.-Kath. Kirche des Morgenlandes*, I. Theil: Sept.-Feb. (Berlin 1900); II. Theil: März-Aug. (Berlin 1901).
196. Id., *Die Nachtwache oder Abend- und Morgengottesdienst der Orth.-Kath. Kirche des Morgenlandes* (Berlin 1892).
197. Id., *Oktoichos oder Parakletike der Orth.-Kath. Kirche des Morgenlandes*, I. Theil: Ton 1-4 (Berlin 1903), II. Theil: Ton 5-8 (Berlin 1904).
198. K. Kirchhoff, *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche*, 4 vols. (Leipzig 1934-37) [= Lenten Triodion].
199. Id., *Osterjubel der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigtägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche.* Erster Teil des Pentekostarion (Münster 1940).
200. Id., *Ehre sei Gott. Dreifaltigkeitshymnen der byzantinischen Kirche* (Münster 1940).

d) *Italian*:

201. B. Borghini, S. Giovanni Damasceno, *Canti della risurrezione* (= Collana Patristica e del Pensiero cristiano, Alba 1974) [transl. of the Sunday Octoechos].
202. M. Gallo, *Liturgia orientale della Settimana Santa*, 2 vols. (Rome 1974).
203. Suor Maria, *La croce nella preghiera bizantina* (Brescia 1979).
204. Id., *Preghiere dell'Oriente bizantino* (Brescia 1980²).
205. Id., *Preghiere nelle grandi feste bizantine* (Brescia 1980).
206. *Orologhidion ossia raccolta di sacre ufficiature per uso dei fedeli* (Grottaferrata 1935).
207. G. Valentini, Metrofane, *I canoni trinitari I-IV* (Firenze 1957).

Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Rome, Italy

Robert Taft S.J.

OCP 48 (1982) 371-405

Hésychius de Jérusalem "Sur les coryphées" en version slavonne (CPG 6577)

L'édition récente et complète des homélies d'Hésychius d'après les manuscrits grecs a été excellemment réalisée par le P. M. Aubineau [1]. Elle permet de mettre en lumière, une fois de plus, l'intérêt des versions orientales pour l'établissement d'un texte rarement parvenu sans faille à travers la longue chaîne des copies successives.

Il nous a paru intéressant de faire ici la comparaison de l'original grec de l'homélie sur Pierre et Paul (CPG 6577) et de sa version slavonne. Dans ce cas particulier, l'éditeur, M. Aubineau, n'a pu trouver que cinq témoins grecs, qui se ramènent en fait au seul codex Vat. 1667, du Xe siècle, dont les quatre autres manuscrits sont des copies [2]. La version slavonne remonte à un modèle grec nettement différent, et jette quelque clarté sur maints passages obscurs, manifestement corrompus dans l'unique témoin du Vatican. Cette raison nous a paru déjà suffisante pour justifier la publication du texte slavon.

D'autre part, il est sans doute utile de rappeler aux chercheurs l'importance des textes parfois rarissimes [3] contenus dans les Grandes Ménées de Macaire de Novgorod (1528-1563). Le but

(1) Michel Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, t. 1: *Les homélies I-XV* (Bruxelles 1978), t. 2 *Les Homélies XVI-XXI* (1980) (Subsidia Hagiographica 59). Cité dorénavant M. Aubineau, *Hésychius* t. 1 ou 2.

(2) Id., t. 1, p. 494-498.

(3) Par exemple l'homélie de Julien de Tavium en Galatie, cf. M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve 1975, p. 297-299.

de ce travail n'est pas de fournir une édition définitive du texte des Grandes Ménées, dont l'exécution a été suspendue il y a plus d'un demi-siècle, et reste en chantier [4]. Nous voudrions démontrer l'utilité de textes encore cachés dans la vaste compilation de Macaire, et leur valeur pour le repérage de mots forgés à partir des modèles grecs d'abord en vieux-bulgare, et puis en slavon d'église plus ou moins teinté par les parlers locaux. Ce travail si bien amorcé par Miklosich au siècle dernier [5], a été continué par K. Meyer pour le Codex Suprasliensis, et surtout par le grand dictionnaire de Prague, pour les monuments matériellement les plus anciens [6]. La traduction très précise du grec dans l'homélie sur Pierre et Paul d'Hésychius fournit quelques mots non signalés dans les dictionnaires.

Le manuscrit que nous utilisons, du fonds Solovetski à la Bibliothèque Saltykov-Scedrin à Leningrad [7], ne fait pas partie des trois grandes copies classiques élaborées du vivant même de Macaire, à savoir celle de Sainte-Sophie de Novgorod avant 1542, alors que Macaire n'était pas encore métropolite à Moscou, la copie de la Cathédrale de la Dormition Uspenski, et enfin celle du Tsar Ivan le Terrible [8]. Le ms. Solovetski 515 est un ménée du XVII[e] siècle dont N. K. Nikolski avait noté la valeur dans le fichier considérable qu'il a laissé à la bibliothèque de l'Académie des Sciences à Leningrad [9]. Aussi secondaire soit-il dans la transmission slave, ce témoin suffit à notre propos qui est avant tout

(4) Pour une description de l'état des grandes ménées, voir B. A. Кучкин, *О формировании Великих Миней Четий митрополита Макария*, in *Проблемы рукописной и печатной книги*, Moscou 1976, p. 86-101.

(5) Fr. MIKLOSICH, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vienne 1862-1865.

(6) K. H. MEYER, *Altkirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des Codex Suprasliensis*, Glückstadt-Hamburg 1935; sous la direction de Josef KURZ, Slovnik Jazyka Staroslověnského, A-O, Prague 1966-1973.

(7) Aujourd'hui le fonds du monastère de Solovki figure sous le n° 717 dans la Bibliothèque Publique de Leningrad. Ce ménée de Juin a été décrit par I. Ja. Porfiiiev, A. V. Valkovskij et N. Ph. Krasnoselcev dans *Описание рукописей Соловецкаго монастыря*, t. 2 (Kazan 1885), p. 448-451.

(8) Les relations entre les trois copies, et les additions des Ménées Impériales sont analysées par V. A. Kučkin (cf. Note 4), qui se sert des anciennes paginations et des filigranes pour repérer les insertions.

(9) Le fichier de N. K. Nikolski remplit de ses tiroirs une pièce entière.

d'illustrer par une copie indépendante le texte rarissime de l'homélie d'Hésychius.

Grâce à la description détaillée d'Abramovitch, on peut constater aisément que l'homélie sur Pierre et Paul était incluse au 29 juin déjà dans l'exemplaire de Novgorod. L'incipit y use de variantes orthographiques sans signification majeure. Le programme complet pour le 29 juin comporte les Actes de Pierre et Paul, fol. 224-228, la lutte de Pierre avec Simon le magicien fol. 228-230, la Vie de l'évêque Ignace de Rostov et du tsarevitch Pierre, fol. 230-233, l'homélie pseudo-chrysostomienne CPG 4572, fol. 233-234, et celle authentique CPG 4344 sur saint Paul, fol. 234-236. En dernier lieu, l'homélie d'Hésychius fol. 236-237, puis le Prologue, et divers résumés de synaxaires [10]. L'exemplaire de la cathédrale Uspenski retransmet le même ordre, et les Ménées Impériaux ajoutent l'homélie de Grégoire de Tsamblak sur le même thème [11].

Macaire et ses collaborateurs n'ont certainement pas traduit eux-mêmes l'homélie: ils compilaient à partir du matériel qui leur était accessible. Fr. Miklosich faisait état d'un manuscrit bulgare écrit en 1431 contenant des « Homélies » d'Hésychius le prêtre [12]. Le fonds du Musée Rumjancev qui contient ce texte est aujourd'hui le N° 178 de la bibliothèque Lénine à Moscou [13]. Le catalogue de A. X. Vostokov le range sous le n° 200: il s'agit en réalité des deux centuries d'Hésychius le Sinaïte, disciple de Jean Climaque, CPG 7862 [14]. Il n'est donc pas certain que grand chose de l'œuvre d'Hésychius de Jérusalem existe en slavon. Dans quelle mesure a-t-il existé un exemplaire vieux-bulgare?

(10) Д. И. Авраммович, *Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии.* Софийская библиотека, t. 2 (Saint-Petersbourg 1907), p. 127-128.

(11) Cf. V. A. Kučkin, art. cit., p. 93. Notons que la copie de Solovets inclut également le discours de Grégoire de Tsamblak, et dépendrait plutôt des Ménées impériaux.

(12) Fr. MIKLOSICH, *Lexicon...*, p. XI.

(13) Н. Ф. Бельчиков, Ю. К. Бегунов, Н. П. Рождественский, *Справочник -указатель печатных описаний Славяно-Русских рукописей*, Moscou-Leningrad 1963, p. 130.

(14) А. Х. Востоков, *Описание русских и словенских рукописей Румянцовскаго музеума*, Saint-Petersbourg 1842, p. 268. Cf. Hans-Georg BECK, *Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 463.

ceci est également difficile à déterminer. Même si l'homélie avait été traduite par Maxime Grec, ce ne serait pas encore là une raison de négliger le modèle grec qu'il avait sous les yeux, et qui est sûrement un témoin indépendant pour lire le Vat. grec 1667.

* * *

Le recours au texte slavon, en améliorant certains passages, rend le plan de l'homélie plus cohérent et plus conforme à la rhétorique des rhéteurs du début du Ve siècle, dont E. Norden caractérisait déjà les symétries et les balancements (15). Contemporain de Proclus de Constantinople, Hésychius use des mêmes formules, des mêmes antithèses que, par exemple, l'homélie mariale proclienne dont E. Norden reproduit les passages les plus typiques. Il réalise ainsi le passage du genre homilétique vers l'hymnographie. Romanos le Mélode n'est plus éloigné, et le temps est prêt pour que l'homélie cède la place au poème, le discours à la versification.

Avant de présenter le texte même de l'homélie, nous examinerons successivement l'apport de la version slavonne à l'intelligence des passages différents en grecs. Puis on notera les erreurs manifestes du slavon. Enfin on jettera un coup d'œil synthétique sur le plan global de l'homélie, et sa portée théologique.

Les différences par rapport au texte grec.

Il est à noter au préalable qu'en général, en dehors des passages ou des mots signalés ci-dessous, la traduction slavonne est d'une fidélité exemplaire au grec, au point d'en respecter même l'ordre des mots. Cette correspondance rigoureuse de la plus grande partie de l'homélie accentue d'autant la nécessité d'expliquer par la différence du modèle grec les passages où il y a divergence. Nul doute que le modèle du traducteur y était différent.

(15) Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. 2 (Leipzig 1898), p. 559 sqq. et 854 sqq.

La première divergence touche la comparaison de Pierre avec le pharmacien: L'éditeur remarquait déjà: « Hésychius sort des sentiers battus en comparant Pierre au pharmacien qui apprête un collyre » (16). Le modèle de la version slavonne ne contenait certainement pas cette comparaison. En faisant une rétroversion qui respecte l'ordre des mots du slavon, on lira au lieu de 1,9-10: ὡς φαρμακοπώλης τὸ μένον σκευάσας τῆς μετανοίας κολλούριον, slavon: ὡς φάρμακον ποτίζων ἰατρὸς μένων τῇ κράσει μετάνοια κολοβῷ. On passe de « comme le pharmacien qui a préparé le collyre permanent du repentir » à « comme le médecin faisant boire le médicament, demeurant la pénitence avec un mélange bref ». On pourrait aussi supposer « demeurant le mélange bref pour la pénitence κρᾶσις τῇ μετανοίᾳ κολοβός ». L'image du médecin est courante pour désigner l'action du Christ. L'application à Pierre, dans le cas de la pénitence, doit être mise en relation avec la scène où Pierre est présenté avec le coq: comme l'écrit Pierre Chrysologue: « Et si Petrus per poenitentiam rediit, quis sine poenitentia subsistit? » (17). La pénitence de Pierre est le paradigme d'un médicament que le Christ ne peut offrir par lui-même, n'ayant pas péché. Pierre est φάρμακον τῆς μετανοίας comme le Christ est φάρμακον τῆς ἀθανασίας dans l'Eucharistie. Sans prétendre nullement atteindre ici le texte original d'Hésychius, nous gardons l'impression que l'image est cohérente, plus que celle du pharmacien livrant un collyre. L'effet rapide du médicament est une allusion à l'instantanéité du repentir de Pierre.

1,11: l'éditeur, guidé par la comparaison complexe qui suit, propose le remplacement de ἅλλονται par ἁλιεύονται (18). Or, non seulement le slavon garde la forme du manuscrit grec, mais il remplace la comparaison par un texte entièrement conforme au mot initial: on peut restituer:

ᾧ οἱ ἰχθύες εἰς τὸν οὐρανὸν ἅλλονται
οὗ ἡ σαγήνη λογικοὺς ἰχθῦς ἁλιεύει
καὶ εἰς τὴν τῶν οὐρανῶν ἀποπέμπει βασιλείαν

(16) M. Aubineau, *Hésychius*, t. 1, p. 469.
(17) E. Sotomayor, *S. Pedro en la iconografia paleocristiana*, Granada 1962, p. 43. Toute l'analyse de la scène du repentir de Pierre avec le coq, p. 28-51, est pertinente pour l'attribut donné par Hésychius à Pierre.
(18) M. Aubineau, *Hésychius*, t. 1, p. 500 dans l'apparat.

là où le manuscrit grec écrivait « par qui les poissons sont pêchés pour le ciel — sa senne a les miracles pour mailles de lin, pour appât les souffrances (de la Passion), pour hameçon la Croix, pour poche la Résurrection — ». Le nouveau sens apporté par le témoin slavon est balancé en trois segments conforme au sens de ἅλλονται: « dont les poissons sautent vers le ciel, dont le filet pêche des poissons doués de raison et les guide vers le royaume des cieux ». Ce développement est parfaitement en place parmi les attributs de Pierre: entre le rôle de portier du ciel où entreront les élus et celui du médecin de la pénitence grâce à laquelle le pêcheur d'hommes étend son filet. Par le fait même, on est fortement induit à considérer la quadruple comparaison du Vat. 1667 comme une glose d'un connaisseur de la patristique, peut-être en face d'un modèle mutilé à cet endroit.

2.8 Dans l'énumération scripturaire des couples antagonistes et complémentaires, la version slavonne insère la citation d'Isaïe 11,6: Πάρδαλις συναναπαύεται ἐρίφῳ, et exclut radicalement la leçon παραδοξοποιητοῦ qu'elle rend par παραδόξου ποιητοῦ « le très glorieux créateur ». L'addition d'Is. 11,6 a pour effet de porter à dix le nombre des attributs illustrant la complémentarité des deux apôtres comme accomplissement messianique de la paix entre les paires d'animaux antagonistes.

2.12-15 Que l'on compare les deux présentations. Le Vat. 1667 écrit:

Ἐπειδὴ φωνεύων τὴν μάνδραν ἐσκόρπιζεν, τοὺς ποιμένας κατέπληττεν, ἔσω τῆς Ἰερουσαλὴμ ἔβρυχεν, καὶ τὰς πόλεις ἐπτόει, τὰς ἀγορὰς ἐθορύβει καὶ τοὺς ἀγροὺς ἀοικήτους ἠργάζετο.

La version slavonne permet de supposer:

ἐπειδὴ φθείρων τὴν μάνδραν
ἐσκόρπιζεν τοὺς ποιμένας
ἐτάραττε πᾶσαν τὴν Ἰηρουσαλὴμ ὠρύχῃ
καὶ τὰς πόλεις ἐπτόει, τὰς ἀγορὰς ἐθορύβει
καὶ ὡς ἄγριος ἀοικήτοις ὠργίζετο.

Seul le modèle du slavon répond au balancement symétrique des expressions, caractéristique de l'homélie entière. De manière interne il saute aux yeux que « disperser la bergerie » est moins normal que « disperser les pasteurs ». De même « dépeupler les campagnes » est moins naturel que « s'irriter comme une bête contre les lieux inhabités ». L'expression διασκορπιῶ ἐν σοι ποιμένα figure dans Jer. 28,23. Le verbe φωνεύω, φωνεύων n'est même pas littéralement présent dans Act. 9,1 [19], les parallèles invoqués dans Matth. 26,31 qui cite Zach. 13,7, et dans Jn 16,32 ne touchent que le seul verbe σκορπίζειν. Pourquoi Hésychius n'aurait-il pas écrit τοὺς ποιμένας ἐπάταξεν pour imiter Zach. 13,7? Enfin le grincement des dents ἔβρυχεν, rapporté à Act. 7,54, ne concerne pas Paul en particulier.

On notera au surplus que les 14 lignes qui séparent les deux passages les plus différents, à savoir 1,11-13 et 2,12-14, correspondent sensiblement à la distance prévisible pour un feuillet abîmé à une extrémité, dont le texte a pu être récupéré vaille que vaille par un copiste intelligent.

2.19 Au lieu de ᾕμασσεν « ensanglantait », le slavon porte ἡτοίμασεν « préparait ». Non seulement il est plus logique de ne pas s'être ensanglanté les doigts avant d'avoir rencontré l'adversaire, mais encore le ms. porte en fait ᾕμασεν, corrigé par l'éditeur en ᾕμασσεν [20].

2.20 La version slavonne ajoute deux mots τὸν θυμόν qui ont pour effet de restituer une symétrie des membres disparue dans le codex grec:

Χριστὸς τοίνυν, ὡς αὐτὸς σοφός, αὐτὸς καὶ πάλιν ἀγαθός,
παρελθὼν *τὸν θυμὸν* τῇ πραότητι κέχρηται,
καὶ παραλιπὼν τὰ ὑψηλὰ τὰ ταπεινὰ προβάλλεται.

À Paul vient d'être attribuée la démence et la colère, au Christ au contraire la sagesse et la bonté, illustrée en chiasme par un double verset où le rejet du défaut fait pendant à la possession de la vertu contraire.

2.24 Le mot κέκληται conjecturé, est rendu par « prijat », dont le sens assez polyvalent suggère plutôt de lire κέκτηται dans le modèle grec. C'est là la leçon originale.

2.30 Au lieu de τὴν εἰκόνα *ἐμείωσας*, le slavon lisait ἐμίανας; Bien que ce verbe n'ait pas été jugé digne d'être repris dans le

[19] Ibid., p. 500, apparat scripturaire d.
[20] Ibid., p. 500, apparat 2,19.

dictionnaire patristique de Lampe, il correspond parfaitement à la notion de l'âme recouverte de souillure (PG 46,373), ayant perdu sa splendeur première.

3.3 Au lieu de ἐλύπουν, le slavon lisait ἔλιπον: les images étaient déficientes. Le sens paraît beaucoup plus adéquat, car les figures de l'Ancien Testament paraissent impropres à l'affliction.

3.4-5 L'éditeur a tenté de suppléer le texte déficient:

ἐγω δὲ μίαν ὑπερ πολλὰς ⟨ἰατρείαν⟩ ἀντὶ τῶν φιλαργύρων τὴν ἀνάργυρον ἤγαγον.

Le texte traduit en slavon portait:

ἐγω δὲ τὴν χάριν ἐδώρησα τὴν μίαν ὑπὲρ πολλάς,
ἀντὶ τῶν φιλαργύρων τὴν ἀνάργυρον ἤγαγον.

L'équilibre des phrases est ainsi satisfait dans un doublet de même sens.

3.6 Au lieu de ἐγὼ τὸν βωμὸν στεναγμῶν ἠλευθέρωσα « j'ai libéré l'autel des gémissements », le slavon lisait ἀπο τοῦ βωμοῦ τ.σ.: « j'ai délivré de l'autel des gémissements ».

3.13 Au moment où l'appel du Christ invite Paul à reconnaître l'accomplissement des figures de l'Ancien Testament, une série d'objets sont soumis à la réflexion: la tente d'Abraham, la lutte de Jacob, les songes de Joseph, le bâton de Moïse, le manteau d'Elie et le courage « ἀνδρείαν » d'Élisée. Le modèle du slavon portait ὑδρίαν, le seau, selon le récit de Rois III, 17,4, les références à IV Rois 3,13 et 6,15-17 étant d'un caractère très vague [21] et la vertu abstraite ne coïncidant pas avec l'énumération des objets. Le seau de farine d'Elisée ne se désemplissait pas, symbole de la richesse gratuite de la grâce à venir.

3.20 Pour ἐγω τὸ πολυθρύλητον 'Ησαΐου εἰμι πρόβατον le modèle de la version slavonne écrivait τ. πολυθρυλότερον 'H., sans qu'il soit très clair qu'il s'agisse de la leçon authentique.

4.5 En dépit de la citation d'Isaïe 40,12, le slavon, à la place de τὸ ὕδωρ lisait τὰ βυθὰ τῆς θαλάσσης, par rapprochement avec le Ps. 67,22. L'harmonisation avec le texte de l'Écriture a-t-elle été réalisée en amont du Vat. 1667? Ou bien le slavon

(21) Ibid., p. 502, apparat scripturaire j.

se serait-il donné la liberté de modifier le texte d'Isaïe? Hésychius ne cite pas toujours l'Écriture dans le texte reçu aujourd'hui [22].

4.6-8 Le passage très obscur du Vat. 1667 a nécessité une insertion de l'éditeur: 'Εγὼ τῶν μογιλάλων τρανῶ τὰς γλώσσας, ἐγὼ δύσκωφον ἐποίησα ⟨καὶ⟩ κωφόν, ἐγὼ βλέποντα καὶ τυφλὸν ἐκεράμευσα. « Moi, je rends distincte la langue des bègues, moi j'ai créé le sourd et le muet, moi j'ai façonné celui qui voit et celui qui est aveugle » [23]. La version slavonne suppose un modèle grec qui ne fait aucunement de Dieu l'auteur du mal:

'Εγὼ τῶν βραδυγλώττων καὶ τῶν μογιλάλων
τρανῶ τὰς γλώσσας καὶ κατορθῶ τὴν φωνήν,
ἐγω δύσκωφον ἐποίησα ἀκούοντα
καὶ τυφλὸν ἐκεράμευσα βλέποντα.

M. Aubineau avait déjà justement rapproché le passage d'Isaïe 35,6 et d'Exode 4,11, qui paraît justifier la puissance de Dieu sur le bègue comme sur l'orateur. Le terme βραδύγλωττος intervient en Exode 4,10, pour qualifier l'inpuissance de Moïse face à sa mission prophétique. Par ailleurs, Sag. 10,21 atteste que l'expression τράνω τὰς γλώσσας s'appliquent aux nourrissons. Il y a donc un chiasme dans le modèle grec du slavon: la clarté de la voix répond à l'impuissance du prophète à exprimer l'inexprimable, tandis que la langue est rendue claire pour le bègue, pathologiquement resté au niveau du développement d'un petit enfant. Le verbe « modeler » pour l'aveugle paraît une allusion à Jn. 9, où l'aveugle-né est l'objet d'un remodelage avec la boue initiale. Il est pourtant traduit en slavon par ἐποίησα, mais il nous paraît original dans le Vat. 1667. Il justifie en fait l'originalité de la lecture du modèle de la version slavonne. Rien ne permet encore de croire qu'on atteint le texte original qui citait peut-être Ex. 4 10-11 en entier. Cependant la symétrie du style paraît plus engageante dans le témoin slavon.

4.16 Au lieu de ἀδικεῖς improbable, le slavon a ἀθετεῖς.

4.17 Au lieu de ἥκει, le slavon lisait ἐκεῖ, là où est la gloire.

(22) Ibid., p. LII-LIII.
(23) Ibid., p. 505.

5.12 La version slavonne lisait probablement χρυσόμενον ξύλον, et non le néologisme χρυσόξυλον, ceci d'autant que, plus facilement que le grec; le slavon est enclin à créer des composés en *zlato* —.

5.13 Le vat. 1667 écrit: ποθῶ φάτνην ἁγνὴν ἅπασαν βασιλικὴν χρυσόδωρον: « J'aspire à une crèche toute pure, toute royale, qui soit un présent tout en or » (24). Le slavon laisse supposer: ποθῶ φάτνην ἁγνὴν ἢ ἅπαντα χρύσον βασιλικὸν δῶρον « Je désire une crèche pure plutôt que tout l'or, don du roi »

L'affirmation est en parfaite consonnance avec l'assertion antérieure: rejet du temple de la Loi, dont l'or est don de Salomon, pour la crèche pure de Bethléem où naît le temple incarné, la loi du Seigneur. De même le rejet de l'arche de l'alliance à l'audition de la voix du Seigneur. A nouveau, le néologisme χρυσόδωρον est exclu par le slavon.

5.14 Au lieu de ἐντρεπέσθωσαν, le slavon transpose ἐπιστομίσθωσαν, vocable coutumier des philosophes grecs. Il s'ensuit que στόματα a ici son sens propre de « bouche », et non de face.

5.20 La version slavonne invite à modifier le dernier terme du sorite:

ὃν ὡμολόγει ποιητὴν, ἀπαθῆ κατήγγελλεν, ἄφθαρτόν εἶχεν.
Ἔσεβεν ὡς ἀθάνατον ἐκεῖνον οὗ τὸν σταυρὸν ᾔδει . . .

On y lit en effet le texte suivant:

ὃν ὠ.π., ἀ.κ., ἀθάνατον ἐπίστευσε ἐπεὶ ὡς ἄφθαρτόν ἐκεῖνον οὗ. . .

Cette différence est singulière et importante: elle se situe au seul endroit du texte d'Hésychius où une interprétation est rejetée comme hérétique. Le modèle du slavon ne paraît pas beaucoup plus correct que le Vat. 1667. La symétrie n'est respectée dans aucun des deux textes. On garde l'impression que la discussion aphthartodocète doit avoir provoqué des changements de part et d'autre. Dans le Vat. 1667, le terme dangereux a été placé du côté du créateur, où il ne fait aucune difficulté. Dans le modèle du slavon, il est malhabilement écarté comme objet direct de la foi et relégué parmi les présupposés de la foi en l'immortalité de celui qui a souffert réellement.

(24) Ibid., p. 505-507.

6.6 Le slavon omet « le créateur né d'Abraham ». Il s'agit peut-être d'une insertion inspirée de Jn 8,58. Il brise l'unité d'exposition. Mais peut-être est-il un résidu d'une lacune dans les deux témoins?

6.16 Au lieu de l'étrange ἱδροῖς « tu répands tes sueurs », le modèle du slavon écrit plus simplement « τρέχεις tu cours » en vain!

6.19 C'est sans doute par une coquille que le texte imprimé donne μάχει au lieu de μάχεις.

6.20 Au lieu du verbe rare λακτίζειν, à vrai dire présent dans Act. 9,4, le slavon semble avoir lu ἀπωθεῖς, beaucoup plus commun.

6.22 En ajoutant un mot, la version slavonne change la physionomie du passage:
ὃς ἐαν σφίγξῃ τὴν χεῖρα, *ἐκπνεῖς*
sauvegardant ainsi l'équilibre des phrases.

6.23 Le slavon a lu: τίς ἀπολύει *τὸν δεσμόν*;
παρὰ τίνι εὑρήσεις *τὴν λύσιν* τοῦ χειρογράφου;

Les deux changements rendent le sens plus coulant et plus proche du sens de Col. 2,14.

7.4 Le slavon a omis καὶ ὑπο πάντων εὐφημούμενος. Il est difficile de déterminer quel aurait été le texte original. L'insertion a pour effet de briser la symétrie, mais en même temps, elle constitue un passage vers la série suivante des qualificatifs pauliniens.

7.6 Le slavon lisait ἀληθῶν au lieu de τῆς ἀληθείας. La différence n'est pas importante.

7.8 Au lieu de καὶ τέταρτον ηὔχετο, le slavon lisait και τότε ἄρτι ηὔχετο « et alors aussitôt il priait ». Il n'est pas vraisemblable qu'Hésychius ait inventé une quatrième flagellation (25).

7.9 Deux mots différents se présentaient au traducteur slave: Τίς πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβεν ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων *πληγάς*; ὡς ἐκεῖνος *κοσμεῖται*. Le passage ici presque cité *ad litteram* est 2 Cor. 11,24, mais un mot a été ajouté à la citation, seulement en slavon. Le Vat. 1667 est donc plus

(25) Ibid., p. 509, note 2, p. 484 et 488-489.

proche de l'Écriture, et il le signifie en remplaçant également le verbe κοσμεῖται par σεμνύνεται, « comme celui-là s'en glorifie », allusion directe au verset mieux respecté. Il est peu probable que le changement se soit fait à partir du texte conservé en grec.

7.12 L'expression ἑκάστην πολυκερδῆ κτισάμενος a gêné l'éditeur qui se résout a enregistrer le mot πολυκερδής. Le slavon permet de restituer: ἑκάστην πόλιν κέρδει κτησάμενος « faisant bénéfice de chaque ville ».

7.14 Comme en 7.9, un mot est ajouté à l'écriture 2 Cor 11,26: ἔλαβον.

7.15-18 Il est difficile de dire dans quel sens s'est effectué la déformation dans la phrase pénultième du discours. Voici Vat. 1667:

Τίς ὁλῶν τῶν ἐκκλησιῶν περιφέρει τὴν μέριμναν,
τῶν φορτίων δὲ τὴν πεῖραν οὐ στενοῖ οὐδὲ τοὺς
ὤμους βαρεῖ οὐδὲ τὰ νῶτα κάμπτεται.

« Qui porte le souci de toutes les églises, sans restreindre son expérience des fardeaux, ni avoir les épaules pesantes, ni courber l'échine? » Le modèle du slavon semble avoir été:

Τίς ὅλων τῶν ἐκκλησιῶν τὴν μέριμναν περὶ τῶν χρόνων
τοῦ πειρασμοῦ οὐ στενοῖ, οὐδὲ τοὺς ὤμους βάρει
σφοδρότατι κάμπτεται.

Cependant, il nous semble pour la symétrie préférable de lire comme le slavon, quitte à admettre la disparition inexpliquée du verbe περιφέρει. Le dernier οὐδέ nous paraît très improbable dans l'original perdu.

7.19-20 La dernière phrase est complètement différente et beaucoup plus sobre: Au lieu de « Personne, car il intercède toujours pour que nous obtenions les biens éternels », on trouve simplement τοῦτον γὰρ δοξάζομεν.

M. Aubineau a bien souligné la présence dans le texte grec de termes très rares ou même d'hapax [26]. En effet la version slavonne ne parait pas justifier de tels néologismes. Pour κορυφεύς, le titre de l'homélie emploie le même terme que dans 1.5-6, en

[26] Ibid., p. 489.

sorte qu'il est improbable qu'il ait lu autre chose que κορυφαῖος, comme on l'attend normalement.

Les déformations de la version slavonne.

Malgré la traduction très exacte, il arrive que la version slavonne dévie un peu le sens dans quelques expressions. A d'autres endroits, elle souffre des accidents ordinaires de toute copie. Il n'est pas exclu que l'édition critique des Grandes Ménées ne permettent de corriger certaines des lacunes. En voici la liste:

1.13 ταμιείου est rendu par « maison », ce qui semble insuffisant et trop neutre.

2.30 Dans l'énumération, la phrase τὸν κλῆρον ἐκολόβωσας paraît tombée par accident.

3.2 : sans doute par haplologie, il manque ἀγαθός, que nous restituons dans le texte slavon.

3.8 : ἀστένακτον, bien en place, est traduit étrangement par l'équivalent de ἀνυπόστατον.

3.10 : la tente d'Abraham était transcrite « ombre » d'Abraham dans le modèle du slavon, σκίαν au lieu de σκηνήν. Le sens exige la tente.

5.4 : les deux mots καὶ ἔλεγεν ne sont pas traduits.

6.5 : Le slavon a traduit μετὰ πάντων au lieu de μετὰ πάντας, exigé par le contexte.

6.18 : la répétition du verset Act. 9,5 est rendue nécessaire par la suite de la phrase. Nous la restituons dans le texte slavon.

7.10 : Au lieu de ἀντὶ νυμφίκου λούτρου προφέρει τὸ ναυάγιον la version slavonne suppose ἀντὶ ἀγνοημάτων καὶ ἁμαρτιῶν π.τ.ν. Il semble que le changement soit dû à une pudibonderie monastique de la part d'un copiste du modèle grec. Le naufrage de Paul présenté comme un nouveau baptême nuptial nous paraît original.

Ces différences, on le voit, sont beaucoup moins nombreuses et moins importantes que les premières, où le texte du Vat. 1667 paraît corrompu. Ici, c'est le texte grec qui vient au secours de la version slavonne pour tenter de se rapprocher du texte d'Hésychius lui-même.

Plan de l'homélie: les fleurs ou la rose.

Il y a, dans la première phrase, une variante notoire qui influe assez sur le plan pour la traiter ici. Alors que le Vat. 1667 traite la comparaison de la rose avec celle du lis en pensant manifestement aux deux apôtres, le modèle slavon écrit:

> Καλὸν μὲν τὰ ἄνθη τὰ ἐαρινὰ ὥρας αὐτῇ προσφερούσης ὀσφραίνεσθαι, ἀλλ' ἐὰν τῷ κρίνῳ συμπλακῶσιν εἰκότως εὐωδέστερον γίνεται.

Dans cette perspective, Pierre est comparé à tous les saints, toutes les fleurs célestes, comme le fait ressortir clairement la fin du même paragraphe juste avant l'énumération des titres, Pierre brille plus que tous ceux qui brillent. Au contraire, l'autre interprétation relie immédiatement le premier chapitre au chapitre deux, où commencencent l'énumération sur la complémentarité des deux apôtres. La modification n'est évidemment pas due à un accident. Il nous semble que le chapitre 7, qui retourne à Paul sur le même plan que l'éloge de Pierre, montre que le début se dégageait de toute comparaison anticipée avec l'autre apôtre.

Tout en ayant maintenu les numéros des chapitres d'après l'édition, nous avons tenté d'imprimer aussi clairement que possible l'articulation des suites litaniques ponctuant les versets de la conversion de saint Paul. Pour la commodité de l'analyse, nous divisons le texte en 22 sections de a) à x), selon le jeu naturel des répétitions présentes dans le texte. En voici le panorama:

a) Portrait de Pierre
b) Complémentarité de Pierre et Paul comme qualité de la création selon l'Ecriture.
c) Saul avant la conversion, méchant et dément
d) s'oppose au Christ bon et sage dans l'abstention de châtiments cosmiques contre l'humanité

[de e) à k) Leit-motiv: Saul, Saul...

e) et dans l'absence de sanctions personnelles contre Saul.
f) Le Christ accomplit la loi qui immobilise Saul
g) attestée par les objets prophétiques d'Abraham à Elie
h) et par les visions envoyées à cinq prophètes.
i) le combat de Paul est donc démesuré, l'adversaire inaccessible,
j) Saul prend le contre-pied de David

k) Saul mène un combat contradictoire, dans son objet.

[de l) à p) Leit-motiv: Qui es-tu...

l) Reconnaissance du Seigneur par Paul
m) saisi par la gloire
n) et qui veut le connaître
o) et donc dépasser la loi. Face aux hérétiques
p) la foi de Paul lie le Seigneur à Jésus dans une proclamation d'incorruptibilité du supplicié enseveli et ressuscité.

[de q) à t) Leit-motiv: Je suis Jésus...

q) Jésus comme créateur et inspirateur
r) inapte à être poursuivi
s) qui veut choisir Paul pour son Eglise
t) qui montre la contradiction du combat retombant sur Paul lui-même.

[de u) à x) Portrait de Paul

u) Portrait de Paul avant et après
v) par rapport aux autres (cf. les huit premiers titres de Pierre)
w) qui endure les épreuves (c. Pierre médecin de la conversion prompte)
x) soucieux des églises (cf. Pierre pêcheur et porte-clef).

a) et u)-x) se correspondent adéquatement: Pierre n'a pas d'antécédents contre Jésus. Il est directement le disciple zélé et fidèle, dans la liturgie de la trompe, le *shôfar* de l'accomplissement eschatologique, alors que Paul n'a que les qualificatifs secondaires de docteur, laudateur, prophète, apôtre, souffrant, prédicateur, militant, où chaque fois il excelle. Pierre se repent vite dans les larmes, Paul endure n'importe quoi pour ses péchés antérieurs (du moins selon la version slave). Enfin le rôle de Pierre d'introduire dans le ciel devient chez Paul les tracas d'une vie ecclésiale soucieuse des autres.

A l'intérieur de ces deux paragraphes fondamentaux, chap. 1 et 7, Hésychius se sert habilement de la distance qui sépare Pierre de Paul pour caractériser celle qui oppose Saul à Paul, les versets de la conversion elle-même explicitant le passage. Les qualités naturelles notées par l'Ecriture comme contrastantes sont proclamées comme résolues dans le futur eschatologique. « Le Taureau et le Lion broutent ensemble », l'image évoque une promesse dont Hésychius saisit l'accomplissement à travers la conversion de Paul. C'est pouquoi Saul est dépeint en c) comme « le lion, cherchant qui dévorer ».

Face au portrait de Saul cherchant à détruire mais ne le pouvant pas, se dresse celui du Christ, pouvant détruire mais ne le faisant pas. Les sanctions anciennes contre l'humanité entière sont toutes dans l'orbite du pouvoir de Jésus d). En particulier, elles pourraient être appliquées à Paul e). Mais en fait, le Christ est venu éclairer toute l'Écriture: il est celui dont les prophètes ont parlé, la *Loi* g) et les *Prophètes* h), dénomination habituelle de la Bible entière, complétée par Psaumes j). Le combat est donc inopérant i) et contradictoire en soi k). Le développement g) à k) reçoit un parallèle de q) à t), quand Jésus se nomme. Mais ce développement intègre des éléments de la réaction de Paul l) à m): en q) reviennent les attestations prophétiques dont Jésus est l'inspirateur, en r) la volonté spontanée de Paul dans les mêmes termes que n), en s) la volonté de Jésus vis-à-vis de Paul correspondant à n), et en t) la contradiction interne de la quête de Paul retournée contre Paul lui-même, complément de k).

Il reste alors au cœur du développement complet de la section centrale o) – p). Au moment où Paul dépasse la loi, Hésychius fait appel au sens de l'orthodoxie, et exclut les positions hérétiques. L'immédiateté même de sa réaction, et le fait de ne pas hésiter sur la personne qui représente la loi, et qui de fait est identique à Jésus, fait de la profession de foi de Paul un rempart parallèle à celle de Pierre, qui exclut tout nestorianisme.

L'usage de l'Écriture.

Déjà fort bien analysée par M. Aubineau [27], l'Ecriture est loin de servir d'exhortation à Paul pour la reconnaissance de la nature du Christ [28]. Le processus indubitable de la conversion, comme l'exprime bien p), inclut de fait la prise de conscience par Paul du caractère pertinent de l'Ecriture, laquelle parle de Jésus. L'explicitation du processus inclut l'épanouissement du dialogue sur l'identité respective du zélote de la loi et du Dieu de l'univers. Les répétitions sont en fait postulées par l'aboutissement à la conversion, au nom de la continuité de la loi dont

([27]) Ibid., apparat scripturaire p. 499-508.
([28]) Ibid., p. 505, le sous-titre « invite » Paul à reconnaître le Christ.

Jésus incarne les figures paradoxales. Il ne rentre pas dans notre propos de répéter ici les justes remarques prodiguées par M. Aubineau [29]. Nous ajoutons simplement à la version française du texte slavon les références aux citations et allusions scripturaires.

Index des mots slaves.

Voici une liste de quelques mots slaves qui ont un correspondant grec non signalé par le dictionnaire de Miklosich ou par l'index de K. Meyer, ou par le Dictionnaire de Prague, et des mots forgés sur le modèle grec. Nous restituons la forme slavonne lorsque celle-ci a été russifiée dans le codex du XVII[e] siècle.

всадникъ ἡνίοχος, en général ἀναβάτης: chevaucheur. 1.9.

въмнωжнти δυναμόω, non attesté. 2.10.

искоусител҄ь πειρατής, en général πειράζων. 7.2

лнкованїе χορεία, selon Miklosich 1.15.

лѣчьбонапоѩтел҄ьныи φάρμακον ποτίζων; φαρμακοποτέω existe seul comme composé. 1.9.

мъногословѧщее πολυθρυλότερον 3.20.

мъногостенателныи calque du mot πολυστένακτον 3.8.

наказати traduit ici διδάσκω 1.8.

нивочтоже, sans doute **ни вотъ что же**, « rien du tout », pour μόλιβδος 7.3. qui devrait être traduit **свиньцъ**.

образъ couramment l'équivalent d'εἰκων, χαρακτηρ, 2.30, 5.9, rend aussi προσωπον, 1.7, ce qui est surprenant.

оного ἐκεῖνος, 5.20. le vieux génitif intervient une douzaine de fois dans le codex Suprasliensis, cf. K. Meyer, p. 154.

пьрьникъ ἀντιδίκος, 1.19.

разорити accidentellement φονεύων, 2.12 peut-être pour φθείρων, sinon συντρίβω, κατασκάπτω, convient fort bien à un enclos.

съвъкоупити συγκροτῆσαι 4,17.

тъштати ἐπείγω rend ici πυκτεύω 2.18.

оукоризны μέμψις, 5.17, généralement ὄνειδος.

([29]) M. Aubineau, *Hésychius*, t. 1, p. 465-483.

Иже во стыⷯ ѻца нашего Исихїѧ презвитера ѥрⷭлⷨнсна. Слово похвално стыⷨ верховнымъ аплⷭѡмъ Петрꙋ и Павлꙋ. Блгви ѻце.

1. Добро оубо цвѣтовъ пролѣтныхъ часомъ и себѣ приносѧщимъ объоуховати. но аще кринꙋ приплетꙋтсѧ, вл҃ѣпотꙋ благооуанинѣнши бываютъ. миро бо с миром смѣшаѧсѧ сꙋгꙋбо еже ѿсюдꙋ благооуханїа наслаж[д]енїе бываетъ.

свѣтелъ оубо о себѣ Петрь и во свѣтлыхъ пресвѣтелъ,

ıако апостольскїѧ двоица верховныи,

265ᵛ ıано оуче|ничествїѧ оно,

ıако воспоминанїе ревности и вѣры образъ,

ıано трꙋба таинствꙋ,

ıано ıазыкъ и миѡги ıазыки наказавъ,

ıако пастырь изрѧденъ,

ıако кормчїи бодръ,

ıако всадникъ непрелестенъ,

ıако лѣчбонапоѧтельныи врачь, пребывающе растворимъ пока-ѧнием кратнимъ,

ıано рыбарь морскїи егоже рыбы на небо воскакаютъ, егоже мрежа словесныѧ рыбы оулавлѧетъ, и к небесное ѿсылаетъ царство,

ıано домꙋ ключѧрь в немж е ѿецъ сокровища имать, чертогь сынъ трапеза дꙋхъ ликованїе аггели.

2. Но Павлꙋ приложьшꙋсѧ сꙋгꙋба стѣна і окрастисѧ немогꙋщи.
двоноустыи источникъ землю всю нетрꙋдно напаѧюще,
двое образное езеро и всѧкъ корабль преплавающїи спасаетсѧ.
горлица сластовицею глаголетъ,

DE NOTRE PÈRE PARMI LES SAINTS HÉSYCHIUS, PRÊTRE DE JÉRUSALEM, CE DISCOURS PANÉGYRIQUE POUR LES SAINTS CORYPHÉES PIERRE ET PAUL.

a) 1. Il est bon certes de respirer les fleurs printannières que la saison apporte avec elle, mais lorsqu'elles s'entrelacent avec le lis, le parfum devient nettement meilleur; l'effluve se mélangeant à l'effluve, il s'ensuit une double délectation du parfum. Par lui-même Pierre est brillant, et il brille plus que ceux qui brillent,

comme coryphée du duo apostolique,
comme l'œil de la discipline,
comme incitation au zèle et exemple de foi,
comme la trompe pour le mystère (¹),
comme langne ayant instrnit de nombreuses langnes,
comme pasteur choisi,
comme navigateur éveillé,
comme cavalier sans défaut,
comme le médecin donnant à boire le médicament, demeurant un mélange bref pour la pénitence (²),
comme le pêcheur de la mer dont les poissons sautent au ciel, dont le filet pêche des poissons rationnels et les conduit au royaume des cieux,
comme le porte-clef de la maison dans laquelle le Père a le trésor, le Fils la salle de noces, l'Esprit la table et les anges le chœur.

b) 2. Mais avec Paul en sus,
double est la muraille et impossible à maîtriser,
double la sortie de la source qui arrose sans effort toute la terre,
double l'entrée du golfe où tout vaisseau navigant est sauvé.

(¹) Pour toutes les comparaisons, voir M. Aubineau, *Hésychius*, t. I, p. 465-470. Nous avons traduit par la trompe, plutôt que la trompette, parce que le mot français évoque davantage l'ancienne corne qui servait aux grandes festivités juives dont le christianisme représente l'eschatologie.

(²) Pour cette comparaison, voir plus haut p. 375.

голѹви́ца съ кре́честомъ вѣща́етъ,

266r свирѣ́ль кѹ́пио и со́лпь пѣ́снь свѧще́ннѹю | съ сла́достїю пою́тъ.

ю́ноша съ преподо́выми и пра́въ пѹ́ть и́хъ, ꙗ́коже въ при́тчѧхъ пре-
мѹ́дрыи пропвѣ́да.

а́гнецъ и во́лкъ кѹ́пио пожирѹ́ета и па́стырь прославлѧ́етсѧ.

ры́сь и козе́лъ вкѹ́пѣ почи́ют, и пресла́внаго творца̀ вѣнчева́ютсѧ
чюдеса̀.

юне́цъ и ле́въ во еди́но пасѹ́тсѧ і овира́етъ похвалы̀ вомнѡ́ги юнца́
овѹзда̀ и лва̀.

Невѣ́ѧщели ле́въ Па́велъ внегда̀ Са́влъ вѣ́?
 поне́же разора́ше огра́дѹ разгонѧ́ше па́стырей,
 возмѹща́ше ве́сь Їеросоли́мъ пы́кнѹ и гра́ди оустраши̇̀,
 то́ржища смѹща́ше і ꙗ́ко звѣ́рь неоукроти́мъ гнѣ́вашесѧ,
 мѹже́й влекі́и в темни́цѹ и жены̀ вѧ́жа непреста́ше,
 ова́че мѹже́й терпѣ́нїѧ стыдѧ́шесѧ и же́нъ мѹ́жества и немощнѣ́и-
 ши вѣ́,
 теча́ше тѹ́не пѹти̇̀ во невѣ́дѧше всѹ́е тща́шесѧ
 поне́же оубо рѹ́цѣ гото́ваше не оврѣта́ше съ пе́рника.

Христос оубо сын премѹдръ самъ и паки влагъ
266v оставн | гнѣвъ и кротость прїѧтъ
 и высокаѧ претекъ смиреиаѧ предлагаетъ
 не оубо воспали о́гнь
 не подвиже молнїѧ

La tourterelle parle à l'hirondelle, la colombe informe la
 cigale,
ensemble la flûte et la syrinx chantent avec douceur l'hym-
 ne saint,
« le jeune homme avec le saint, et droit est leur chemin »,
 comme le prêche le Sage dans les Proverbes (3).
L'agneau et le loup paissent ensemble (4) et le pasteur est
 glorifié,
le léopard repose avec la biche (4), et les merveilles du très
 glorieux créateur sont couronnées,
le taureau et le lion broutent à l'unisson (4), et celui qui
 fait croître le taureau en freinant le lion récolte la
 louange.

c) Paul n'était-il pas un lion lorsqu'il était Saul?
 quand il détruisait la bergerie et dispersait les pasteurs,
 quand il troublait tout Jérusalem de son rugissement et
 effrayait les villes,
 quand il dérangeait le marché et comme une bête féroce
 s'irritait contre les campagnes,
 quand il traînait les hommes en prison et ne cessait d'en-
 chaîner les femmes (5),
 tandis qu'il humiliait la patience des hommes et se trou-
 vait inférieur à la virilité des femmes,
 quand il courait au hasard sur la route, poursuivant en
 vain sans savoir,
 quand il se préparait les poings sans rencontrer l'adversaire?

d) Le Christ cependant, le sage même et aussi le bon,
 a repoussé la colère et usé de la douceur (6),
 a délaissé les grandeurs et proposé les humbles moyens (7),
 il n'a pas allumé le feu (8)
 il n'a pas brandi la foudre (9)

(3) Prov. 20,11.
(4) Is. 11,6 découpé en trois segments. Triple attestation scripturaire.
(5) Cf. Act. 8,3.
(6) Cf. Matth., 11,29.
(7) Cf. Rom. 12,16.
(8) Cf. Deut., 32,22.
(9) Cf. Deut., 32,41. Le slavon a lu ἀστραπάς et non λαίλαπας

не поколѣва горамъ основанїѧ
аггельское не обнажи орꙋжїе обоюдꙋ острое
глагол же кротокъ и человеколюбивъ прїѧтъ глаголѧ

Савле Савле что мѧ гониши?
комꙋ богатство ѿѧхъ?
которыѧ славы тебе обнажихъ?
котораго первеньства оулишихъ?
еда бо азъ ради тебѣ затворихъ?
еда листвїемъ смоковнымъ мене ради обложисѧ?
еда бо тебѣ еже в землю возвращенїе повиненъ есмь?
еда мене ради ѿ начальства испаде і образъ осквернї?

3. Савле Савле что мѧ гониши?
законъ имаше азъ бо ꙗко [благъ] благодать приложихъ і изнемо-
гаше ради писма и дꙋхъ представихти.
оскꙋдѣша сѣни и пришед истинꙋ показахъ
претыкашесѧ о образныхъ азъ же благодать даровахъ азъ единꙋ
паче многихъ
267r вместо сребролюбецъ безсребре|нꙋю приведохъ
азъ тебѣ сꙋботꙋ сказахъ и прославихъ

il n'a pas ébranlé les fondements des montagnes (10),
il n'a pas dénudé l'arme angélique à deux tranchants (11),
mais a pris une voix douce amie des hommes en disant:

e) Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? (12)
À qui ai-je enlevé la richesse? (13)
De quelle gloire t'ai-je dénudé? (14)
De quelle principauté t'ai-je frustré? (15)
Est-ce moi qui t'ai fermé le paradis? (16)
Est-ce à cause de moi que tu as revêtu la feuille du figuier? (17)
Suis-je coupable de t'avoir fait revenir sur la terre? (18)
Est-ce à cause de moi que tu es tombé de la primauté et que tu as souillé l'image? (19)

f) 3. Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?
Tu as reçu la Loi mais moi comme le bon j'ai apporté la grâce (20),
A toi qui est impotent avec la lettre je t'ai procuré l'Esprit (21),
les ombres défaillaient et en venant j'ai montré la vérité (22),
tu as trébuché sur les figures (23) et moi j'ai donné la grâce, unique plutôt que multiple,
au lieu de la vénalité j'ai apporté la gratuité (24),
je t'ai expliqué le sabbat et l'ai glorifié (25),

(10) Cf. Deut., 32,22 et Ps. 81,5.
(11) Cf. Gen., 3,24.
(12) Act. 9,4.
(13) Cf. Eph. 2,4 et 1-6.
(14) Cf. Rom. 3,23.
(15) Cf. Col. 1,18.
(16) Cf. Gen. 3,23-24.
(17) Cf. Gen. 3,7.
(18) Cf. Gen. 3,19.
(19) Cf. Gen. 1,26-27.
(20) Cf. Rom. 7,25.
(21) Cf. Rom. 2,29.
(22) Cf. Heb. 10,1 et 25.
(23) Cf. 1 Cor. 10,6; Heb. 9,24.
(24) Cf. Matth. 21,12; Jn. 2,13; Heb. 9,12.
(25) Cf. Mc. 2,27-28.

азъ ти обрѣзанїѧ ранѹ ѹставихъ
азъ ѿ капищнаго воздыханїѧ свободихъ
вмѣсто мнѡгостенателныхъ жертовъ присноблагодѣтивѹю непо-
    стоѧнѹю показахъ.

Савлъ Савлъ что мѧ гониши?

ѹстыдисѧ авраамѧ сѣни
і исаковлѧ[1] жертвеника помѧни
ꙗковле ворениїе памѧтми всѧвоспрїемли
въскѹю заввенїю іосифовы сны предалъ еси
како не ѹстыдѣсѧ Моисеова же зла
нанины милоти
водоноса іелисеова
мен образи сїѧ тѣхъ пророчествїѧ о мнѣ сѹть.

Савле Савле что мѧ гониши?

азъ їеремiи жезлъ орѣховъ показахъ
азъ захарiи свѣщникъ златыи живописахъ
азъ и несокомыи камень Даниилѹ показахъ
азъ іонѣ китово чрево распростанихъ
мене херѹвимомъ всадника їезекiиль великїи видѣ
азъ мнѡгословѧщее исаимъ есмь овча.

[1] Ms. і иꙗковлѧ.

je t'ai ôté la plaie de la circoncision (26),
j'ai délivré des gémissements de l'autel,
au lieu des sacrifices aux nombreux gémissements, j'ai montré celui qui sans substance (27) est toujours bénéfique.

g) Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?
Respecte la tente d'Abraham (28),
Souviens-toi du sacrifice d'Isaac (29),
Mets-toi en mémoire le combat de Jacob (30),
A quel oubli as-tu voué les songes de Joseph? (31)
Comment ne respectes-tu pas le bâton de Moïse (32),
le manteau d'Elie (33),
le sceau éliséen? (34)
Ce sont mes figures, leur prophétie existe pour moi.

h) Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?
C'est moi qui ai montré à Jérémie la branche d'amandier (35),
moi qui ai dépeint à Zacharie le chandelier d'or (36),
moi qui ai montré à Daniel la pierre non taillée (37),
moi qui ai dilaté pour Jonas le ventre de la baleine (38),
le grand Ézéchiel m'a vu à cheval sur les chérubins (39),
c'est moi qui suis la brebis plus fameuse que celle d'Isaie (40).

(26) Cf. Rom. 3,10-12.
(27) Le slavon est ici très vraisemblablement fautif. Il faut dire « sans gémissements ».
(28) Cf. Gen. 18,1-10.
(29) Cf. Gen. 22,9. Voir M. AUBINEAU, *Hésychius*, t. 1, p. 475-476.
(30) Cf. Gen. 32,25-33.
(31) Cf. Gen. 40,4-41,36.
(32) Cf. Ex. 4,2; 10,13; 14,16; 17,5.
(33) Cf. III Rois 19,13.
(34) III Rois 17,14.
(35) Cf. Jer. 1,11. Notons qu'Hésychius a créé un groupe des prophètes *en acte* témoins de la loi, et un autre bénéficiaire de prophéties en *visions*.
(36) Cf. Zach. 4,2.
(37) Cf. Dan. 2,34.
(38) Cf. Jonas 2,1.
(39) Cf. Ez. 1,5-14.
(40) Cf. Isaïe 53,7. Sur ces figures, cf. AUBINEAU, *Hésychius*, t. I, p. 476-477.

267v 4. Савле Савле что мѧ гони|ши?

понми гдѣ лꙋкъ протазаеши : мнѣ престолъ небо и землѧ по-
днож҇іе

гдѣ стрѣли пꙋщаеши : азъ во во ѿцы и ѿецъ во мнѣ.

какого мещеши каменіе : азъ измѣрихъ рꙋко́ю глꙋбины морскїѧ,
и небо же пѧдїю и всю землю содержꙋ горьстїю

какого ꙗзыкъ вооружаеши : азъ косноꙗзычнымъ и гꙋгнивым
оуꙗснѧю гласъ і исправлѧю ꙗзыкъ. азъ глꙋхаго сотворихъ
слышати и слѣпаго сотворихъ зрѣти.

Зри кого лестьца нарицаеши : азъ зрѣнїѧ исполнихъ и врꙋкꙋ
пророкъ оуподобихъ.

Савле Савле что мѧ гониши?

мене Давидъ поетъ, ты же оукараеши.
онъ хвалитъ, ты же хꙋлиши.
онъ славословит, ты ѿскачеши
онъ гꙋсленымѧ напрѧзаетъ стрꙋны, ты же орꙋжїѧ подемлеши.

Савле Савле что мѧ гониши? что мѧ с моими бореши?

законъ застꙋпаеши и на мѧ воюеши
мене ради течеши и моихъ мꙋчиши
268r мою славꙋ ѿмета|еши но невѣси ѿкꙋдꙋ коснꙋтисѧ
подобаетъ бра́ни, ѿкꙋдꙋ тамо совокꙋпити брань.

5. Сїѧ к Савлꙋ Христос. то иже ѿвѣща и глагола :

кто еси господи?
благаѧ Павлова ревность
елма позванъ бысть внеза́пꙋ послꙋша
прїѧтъ слова і абїе достоїнство глаголющаго оущꙋти.

i) 4. Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?
Comprends où tu diriges tes flèches: le ciel m'est un trône et la terre un escabeau (41)!
Vers où lances-tu des traits: je suis dans le Père et le Père est en moi (42)!
A qui jettes-tu les pierres: j'ai mesuré de la main la profondeurs des mers et le ciel à l'empan, je tiens la terre entière dans le poing (43)!
Contre qui armes-tu ta langue: c'est moi qui éclaircis la langue à ceux qui vagissent et dirige le discours de ceux qui bégayent (44). Moi j'ai fait entendre le sourd, j'ai fait voir l'aveugle (45).
Observe qui tu appelles imposteur: moi j'ai multiplié les visions et j'ai été esquissé par la main des prophètes (46).

j) Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu?
David me chante, et toi tu m'insultes!
Lui loue et toi tu blasphèmes!
Lui exalte et toi tu regimbes!
Lui effleure les cordes de la cithare, toi tu revêts les armes!

k) Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? Pourquoi m'attaques-tu moi et les miens?
Tu protèges la loi et fais la guerre contre moi,
Tu cours à cause de moi et tu me mets au supplice,
Tu rejettes ma gloire mais tu ne sais par où il faut commencer le combat, comment entamer là le duel!

l) 5. Ainsi le Christ à Paul. Lui répondit en disant «Qui es-tu Seigneur?» (47)
Bon est le zèle de Paul,
à peine est-il appelé qu'il écoute aussitôt.
il saisit le mot et perçoit à l'instant la dignité de celui qui appelle.

(41) Isaïe 66,1.
(42) Jn. 14,11.
(43) Cf. Isaïe 35,6.
(44) Cf. Isaïe 35,5.
(45) Cf. Matth. 15,31. Jn 9
(46) Osée 12,11.
(47) Act. 9,5.

Кто еси Господи?

свѣтом во исполнихсѧ
ꙗтъ бых лȣчами
южникъ [2] зарéю быхъ

Кто еси Господи?

желаю бо твою добро́тȣ видѣти
возлетѣти ко облакомъ прихождȣ
оувѣдѣти жела́ю ѿкȣдȣ сїе сла́вы сїѧнїе, толи́кїи образъ состава,
кто сѐй носѧ и вѧ глаголомъ своѧ силы.

Кто еси Господи?

оуслишах бо ти глагола и закона наситихсѧ.
не к томȣ мнѣ закона желанїе.
не к томȣ кивотъ видети древѧнъ позлащенъ хощȣ.
желаю ꙗсли чистыꙗ паче всѧкого злата царскаго дара.
Всѣхъ еретикъ чада дапосрамѧтсѧ і еретическаѧ дазаградѧтсѧ оуста.
се бо нареченъ бых Па́велъ
268v не многого испытȣетъ но токмо | вѣрȣетъ
покланѧетсѧ а не ратȣетъ
пѣснословитъ і оукоризны пременися

Кто еси господи рече

не бы же господина рицалъ аще не бы того бога призывающа ощȣтилъ
а его бога оувѣдѣ творца исповѣдȣетъ
ї егоже исповѣдȣетъ творца безстрастна возвѣщаетъ безсмертна вѣрова почте ꙗко нетлѣнна оного.
егоже крестъ вѣдѧше и гроб знаше не невѣдаше рȣганїѧ копїе ребра злоушенїе.

[2] Ms. ꙗзыкъ.

m) Qui es-tu, Seigneur?
je suis rempli de lumière,
je suis saisi par les luminaires (48),
je suis ligoté par l'éclat.

n) Qui es-tu, Seigneur?
je veux voir ta bonté,
je vais voler vers les nuages,
je veux savoir d'où vient la splendeur de la gloire (49),
quel est le caractère de la substance (49),
qui est celui qui porte tout par la force de sa parole (49).

o) Qui es-tu Seigneur?
en entendant ta parole (50) je suis sevré de la loi,
je n'ai plus le désir de la loi,
je ne veux plus voir l'arche, le bois doré (51),
je désire la crèche pure plus que tout l'or, don du roi (52).
Que les enfants de tous les hérétiques aient honte,
que se ferme la bouche hérétique!
Voilà ce qui a été répondu par Paul,
il ne cherche pas longtemps et croit aussitôt,
il adore et ne conteste pas,
il chante des hymnes et change ses reproches.

p) Qui es-tu Seigneur, dit-il.
il ne l'aurait pas appelé Seigneur s'il n'avait senti que Dieu lui-même l'appelait,
et l'ayant reconnu comme Dieu il le confesse comme créateur,
et celui qu'il a confessé comme créateur il le proclame impassible,
en croyant immortel et donc comme incorruptible celui
dont il a connu la croix, et su le tombeau,
dont il n'a ignoré ni les soufflets, ni la lance du côté ni les coups (53).

(48) Cf. Act. 9,3.
(49) Heb. 1,3.
(50) Act. 9,4.
(51) Cf. Ex. 25,11.
(52) Cf. Lc 2,7 et III Rois 6,22.
(53) Sur la portée dogmatique de ce paragraphe, voir ci-dessus p. 386.

6. Что же оваче к немꙋ христос : азъ есмь інсꙋсъ назорей егоже ты го́ниши.

Скоро вопросъ ѿвѣтъ пріемлетъ : азъ есмь інсꙋсъ назорей егоже ты го́ниши.

азъ есмь інсꙋсъ

иже и тогда и нынѣ

иже прежде всѣхъ и со всѣми

иже из начала и на послѣдокъ

иже давидꙋ сынъ но то́и преж давида

иже ѿ адама но тои адама создалъ

[иже] ѿ ісаака [но того] жертовникъ вѣнчѧ

[иже] ѿ іакова но того на лѣствицы совѡры аггельскимы окрꙋжена видѣ.

азъ есмь інсꙋсъ егоже ты гониши

269r и огонѧ непо|стизаеши гдѣ во или како ꙋловиши сꙋщаго славы сїѧнїѧ.

котораѧ мрежа вмѣстити образ состава возможетъ кто иметъ рꙋко́ю иже глаголомъ своеѧ силы всѧносѧщаго.

азъ есмь інсꙋсъ егоже ты го́ниши

невѣстоводца тѧ моеи невѣсте храню

что · мѧ го́ниши о немже мало послѣжде гоненъ выти хощеши

и отрꙋждаждаеши нозѣ тꙋне

всꙋе течеши

излишно трꙋдишисѧ

в нѣдрохъ отеченихъ иже ѿ теве гонимыи сѣдитъ.

q) 6. Que lui répond le Christ? Je suis Jésus de Nazareth que tu poursuis (54).

La question reçoit une réponse rapide: Je suis Jésus de Nazareth que tu poursuis.

Je suis Jésus, qui était autrefois et est maintenant

qui est avant tout et avec tout,

qui est dès le début et jusqu'à la fin.

qui est fils de David mais le même avant David (55),

qui est d'Adam mais le même a créé Adam (56)

qui est d'Isaac mais a couronné le sacrifice du même (57)

qui est de Jacob mais a vu le même sur l'échelle, entouré des cohortes angéliques (58).

r) Je suis Jésus que tu poursuis,

mais tu n'atteins pas la poursuite,

où donc ou comment saisiras-tu l'éclat substantiel de la gloire (59)?

quel filet peut inclure la forme de la substance (59)?

qui possède par la main celui qui porte tout par la parole de sa puissance (59)?

s) Je suis Jésus que tu poursuis,

je t'ai gardé comme paranymphe pour mon épouse (60),

Pourquoi me poursuis-tu, moi pour qui peu après tu voudras être poursuivi?

et remues-tu les pieds en vain, cours-tu au hasard, t'énerves-tu à l'excès?

dans le sein du Père (61) est assis celui qui est poursuivi par toi.

(54) Act. 9,5, et 22,8 qui ajoute « Nazoréen »: AUBINEAU, ibid., p. 480-481.

(55) Cf. Act. 13,33; Heb. 1,5; Ps 2,7.

(56) Cf. Gen. 2,7.

(57) Cf. Gen. 22,9.

(58) Cf. Gen. 28,12.

(59) Heb. 1,3.

(60) Cf. Eph. 5,32. Voir aussi AUBINEAU, *Hésychius*, t. I, p. 482.

(61) Cf. Jn, 1,18.

[азъ есмь інсȣсъ егоже ты гóниши] невѣдыи ꙗко себе навѣтȣеши
премȣдрѣиша что ты ратȣеши
стрѣлѧеши благодателѧ ꙗко баже не имаши иного
питателѧ ѿрѣваеши егоже ради землѧ тѣбѣ без лѣности плоды
износитъ впищȣ
спаса оукарѧеши иже аще стѧгнет рȣкȣ издъхнеши
кто тѧ ѿ согрѣшенїи свободитъ
кто ѿпȣститъ юзъ
оу каго обрѧщеши свобожденїе рȣкописанїи.

270r 7. Сеи оубо Павелъ иногда гонитепь и нынѣ благовѣстникъ | иногда
искȣситель нынѣже окормитель
иже иногда волкъ и нынѣ пастырь
иже иногда нивочтоже[3] нынѣже злáто
иже иногда хȣлникъ нынѣже благохвалникъ

Сеи во оучителехъ началникъ
въ благословцехъ изрѧденъ
въ пророцѣхъ ꙗвлень
въ апостолѣхъ премȣдръ
въ страстотерпъцехъ непоколѣбимъ
во и[сти]ныхъ проповѣдникахъ славнѣйши
въ благочестїѧ воинахъ силнѣиши

Кто во трижщи палицами бїенъ бысть и тогда хвалѧшесѧ
кто пѧть кратъ четыредесѧте развѣ единоѧ прїѧтъ ѿ Іюдеи
раны ꙗкоже онъ краситсѧ.
кто сотвори во глȣбинѣ нощь и день за невѣждьственныхъ и
грѣшныхъ подемлѧ истопленїѧ
пȣтешествїѧ множицею но всѧ приобрѣте всѧкъ градъ приобрѣ-
тель стѧжа.

[3] On attendrait свинецъ, plomb.

t) Je suis Jésus que tu poursuis sans savoir que c'est toi-même
que tu traques
pourquoi combats-tu le plus sage?
cribles-tu un bienfaiteur tel que tu n'en as pas d'autre?
repousses-tu un nourricier grâce auquel la terre t'offre
sans obstacle les fruits en nourriture?
tu méprises un sauveur, toi qui, s'il serre la main, rends
l'esprit.
qui te délivrera des péchés, qui enlèvera le joug,
de qui recevras-tu la libération de la dette écrite (62)?

u) 7. Tel est donc Paul, jadis persécuteur et maintenant évangélisateur
autrefois tentateur et maintenant directeur,
autrefois le loup et maintenant le pasteur,
autrefois rien du tout (63) et maintenant de l'or,
autrefois blasphémateur et maintenant laudateur.

v) Lui est parmi les docteurs le premier,
parmi les laudateurs l'élu,
parmi les prophètes l'explicite,
parmi les apôtres le sage,
parmi ceux qui endurent l'indéflectible,
parmi les vrais prédicateurs le plus glorieux,
parmi les soldats de la piété le plus puissant.

w) Qui donc a été trois fois battu de verges et alors a remercié (64)?
Qui a reçu des Juifs trente-neuf blessures, comme il en
a été orné (64)?
Qui a souffert dans le gouffre le jour et la nuit, en recevant
le bain de ses erreurs et de ses péchés (65)?
a voyagé maintes fois mais toujours avec profit, s'acquérant chaque ville en profit?

(62) Sur l'exégèse patristique de Col. 2,14, voir M. AUBINEAU, *Homélies pascales*, Paris 1972 (= Sources Chrétiennes 187), p. 217-218 et 262-264. Mais l'agencement des phrases ne permet pas, d'après la version slave, d'imaginer qu'en tenant la main serrée, le Christ empêche la reprise de la cédule, Id., *Hésychius* t. 1, p. 483, note 1.

(63) Le mot slavon semble remplacer le plomb, cf. ci-dessus pp. 387 et 402.

(64) 2 Cor., 11,25.

(65) 2 Cor. 11,25. Les deux formes du péché Heb 9,7 (*asham*) et Heb. 9,28 (*khata'at*).

кто бѣды ѿ разбойникъ бѣды ѿ рода бѣды ѿ рѣкъ бѣды в пустыни бѣды ѿ ꙗзыкъ бѣды ѿ лжебратїа прїетъ и те|рпѣнїа богатство не расточи.

270r

кто всѣмь церквамъ попеченїе временемъ же искѹсъ не оутѣснаетса, ниже рамѣнымъ[4] ношенїемъ и тагатою плещи преклаиаетъ.

кто оубо толико грѣха гнѹшаетса и ниже милосердїа оутробою грѣшныхъ стажа.

Сгоже оубо прославимъ о Христѣ господѣ нашемъ, емѹже слава и держава нынѣ и присно и вѡ вѣки вѣкѡмъ. аминь.

[4] Ms. раменымъ.

Qui a subi les malheurs des brigands,
les malheurs de la nation
les malheurs des fleuves
les malheurs du désert,
les malheurs des langues,
les malheurs des faux frères (66),
et n'a pas dilapidé le trésor de la patience?

x) Qui n'a pas diminué le souci pour toute l'Église au temps de la tentation,
ni n'a courbé l'épaule sous le poids devant les charges énormes (67)?
Qui répudie autant le péché et n'en conserve pas moins des entrailles (68) de miséricorde pour les pécheurs?

Nous le célébrons donc dans le Christ notre Seigneur, à qui est la gloire, et la puissance, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Michel van ESBROECK S.J.

(66) Cf. 2 Cor. 11,26-28.
(67) Cf. 1 Thes. 2,7.
(68) Cf. Phil. 2,1-2.

OCP 48 (1982) 406-430

Rutskyj's Reform and Orthodox Monasticism: A Comparison

Eastern Rite Monasticism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth Century *

Towards the end of the sixteenth century church life in the metropolitanate of Kiev was beset by many abuses. Among the major ones were lay dominance in church appointments and a neglect of religious instruction. Monasticism could not but reflect the general condition of the church. Monasteries were few, and the number of monks in them was small (of nuns, the number

* Abbreviations used:

AOSBM	*Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*
Arxiv JuZR	*Arxiv jugo-zapadnoj Rossii*, part I (Kiev, 1859-1904)
AS	*Arxeografičeskij sbornik dokumentov otnosjaščyxsja k istorii severozapadnoj Rusi* (Vil'na, 1867-1904)
AV	*Akty izdavaemye kommissieju vysočajše učreždennoju dlja razbora drevnix aktov v Vil'ne* (Vil'na, 1865-1915)
BALYK	Borys I. BALYK, *"Katafal'k černečyj" Vasylijan XVII-XVIII st.*, *AOSBM*, 14 (1973):67-98
EpR	*Epistolae Josephi Velamin Rutskyj*, ed. Theodosius T. HALUŠČYNSKYJ and Athanasius G. WELYKYJ (Romae, 1965)
PIDRUČNYJ, *Narys*	Porfirij Vasyl' PIDRUČNYJ, *Narys zakonodavstva Vasylijans'koho Čynu svjatoho Josafata (1605-1969)* (unpublished dissertation at the Pontifical Oriental Institute, Rome, 1976)
Synopsys	*"Synopsys" plisnes'ko-pidhorec'koho monastyrja*, ed. J. SKRUTEN', *AOSBM*, 1, no. 1 (1924): 92-103; no. 2-3 (1925): 306-313; no. 4 (1927): 580-591; 3, no. 1-2 (1928): 156-164.

was negligible). In not a few monasteries there were no monks at all, or else there was only an "ihumen" with no one else. In such a case, the monastery had been given as a benefice to a lay person, who lived there himself, sometimes with his family, or at least received the income from the monastery's holdings.

Numerous examples could illustrate this state of things. In 1597 Jonah Huljal'nyc'kyj, the ihumen of Univ, one of the most celebrated monasteries of Halyčyna, resigned because of old age. He had held a royal charter for this monastery, obtained, most likely, through his own petition. Upon resigning, he described his life in the monastery thus: "For several years I was in possession of the monastery and enjoyed all the income accruing to it" (1). It is obvious that he was the monastery's sole lodger. Now no longer able to oversee all the properties of the monastery or to celebrate religious services, he decided to leave the monastery and all its income to a relative, a certain *rotmistr* Gregory Huljal'nyc'kyj. How a military commander would be better at providing church services he did not say. Most likely, *rotmistr* Huljal'nyc'kyj did not bother even about the appearances of being a monk, as neither did others of his contemporaries.

In the same year, but in Volyn' this time, the Žydyčyn monastery was given over to a layman, Gregory Balaban, who was at the same time named its archimandrite. The understanding in such cases was that the person concerned would enter the monastic state within three months of his nomination, but this formality was hardly taken seriously by most. In Balaban's case, however, the person who took it seriously was the local bishop, Cyril Terlec'kyj of Luc'k, and Balaban, still a layman, found the archimandria taken from him. This disciplinary action was confirmed by a royal document (2).

In this last instance we see action taken to remove an abuse, and, in fact, the end of the sixteenth century saw also the beginning of efforts at reform, of church life in general and of monasticism in particular. Monastic reform invariably began with the introduction of common life.

(1) From the deed of cession, *Arxiv JuZR*, pt. I, 6:123.

(2) See ibid., p. 189-200, for the royal decree and the letters with instructions for its execution.

One of the earliest recorded reforms was carried out at the Savior monastery in Dubno; it is described in a document issued by the ktytor of the monastery, Coustantine Ostroz'kyj, in 1592. He relates that at the request of the monks of that monastery common life is being introduced there. The document goes on to state that such common life is "according to the rule of St Basil and of the holy fathers" and in general terms explains what this means (3).

All further monastic reform was conditioned by the Union of Brest and its consequences. In 1595-1596 metropolitan Michael Rahoza and most of the hierarchy accepted union with the see of Rome. The population was divided, and so also the monasteries.

Beginnings of Rutskyj's Reform

The next records we have concerning monastic reform regard Joseph Veljamyn Rutskyj and his work, and so it is to Catholic monasticism that we shall turn first. Rutskyj's reform, moreover, possesses the best documentation and has been studied much more than the history of Orthodox monasteries, to which, indeed, hardly any scholarly attention has been given.

The reform carried out by Joseph Veljamyn Rutskyj must be seen against the background of the revitalization of church life, including monastic life, to which the Union of Brest had given such a strong impetus in the case of Catholics and Orthodox alike. Due recognition must also be given to Rutskyj's personal dedication to the cause of union — so striking in the impassioned tone of his writings — and, finally, to his position in the church. As metropolitan (from 1613), hence responsible for the entire Uniate church, he had to find co-workers, and for this purpose only the monks were available.

Rutskyj, before leaving the Greek College of Rome in 1603, made the customary oath of persevering in the eastern rite and of aiding it. For him this was no mere formality, but became the focus of all his actions, even while he yet remained a layman. In the years immediately following he elaborated a plan of re-

(3) Ibid., p. 93.

forming the monks, on whom, he foresaw, the fate of the Union depended.

His plan, a very bold one for his age, is set out in two of his writings from this period, a "Discursus Rutheni cuiusdam de corrigendo regimine in ritu Graeco conscriptus anno 1605 in Januario" (4) and what has been entitled "Programma unionis Ecclesiae", written in the period 1606-1613 (5). Although they were meant for different groups of readers — the first for those at home, the second for interested churchmen in the West — and in consequence differ in details (6), the basic ideas expounded in both are the same.

Rutskyj realized that monastic observance is best learned from a living example. He therefore suggested in the "discursus" that some observant Latin order, as similar as possible in its way of life to eastern monks, appoint some members to embrace the Greek rite and all the customs of Greek monks. In return, the Latin religious would impart to the Greeks learning and piety.

In several of his writings from the time when he was already metropolitan Rutskyj gave further details concerning those early plans and his efforts to have them carried out (7). His choice had fallen on the Discalced Carmelites for several reasons: their rule was most similar to that of St Basil, and they, like eastern monks, observed perpetual abstinence from meat. They were to conform outwardly in all things to the way of eastern monks, which meant that they were to learn the language and to celebrate in church slavonic, and were to assume the dress of eastern monks. Several times Rutskyj was promised the aid of the Carmelites, but for one reason or another it never materialized. The course of his reform took another turn.

(4) Published from a late seventeenth century Latin translation of the Polish original by A. G. WELYKYJ in *AOSBM*, 10 (1963): 126-134.

(5) *EpR*, p. 23-27.

(6) The two are compared in an article by P. V. PIDRUČNYJ, *Dva prohramovi pysannja Ruts'koho: "Discursus" i "Programma Unionis"*, *AOSBM*, 15 (1974): 24-47.

(7) In this connection one can cite especially the pertinent passage from his long relation of 1624 on the impediments to union, in *EpR*, p. 156-157, as well as his letters to Basilian students in Rome in the same year (p. 123), and to Raphael Korsak in 1634 (p. 365).

In 1607 Rutskyj entered the Holy Trinity monastery of Vilna; a short time after he became snperior there, with the title of archimandrite. Details of his activity in the decade following are lacking, but some steps in monastic reform can be noted that go beyond the confines of the Holy Trinity monastery. As metropolitan, Rutskyj continued to occupy himself with monastic reform. In 1616 one novitiate was set up, at the recently founded monastery of Bycen', first for the retraining of the monks already professed, then for all the new entrants (8).

In these years too Rntskyj compiled his monastic rules, the so-called "Regulae communes", extant in Polish and Latin copies. His procedure and his criteria he himself explained in 1617 when these rules were presented at the first general chapter of the monasteries that accepted his reform. He related that he had collected them over a long period of time from various writings of St Basil, then arranged them and divided them into chapters.

He did not conceal the fact, however, that these "rules of our father St Basil the Great" as he called them were innovative as well. It was his intent, he explained, that the rules should be appropriate to the way the monks now lived, when they had to attend not only to their own souls, but also to the spiritual needs of the people, who were perishing. Hence some regulations that would have been superfluous before were necessary now (9). While it is true that the rules draw their inspiration from St Basil (10), it cannot be denied that in their structure, their wording, and even their spirit they bear a strong imprint

(8) In a letter of 28 September 1617 to cardinal Scipio Caffarelli Borghese, Rutskyj mentions that the second group of older monks are already undergoing their one-year training, *EpR*, p. 31-32.

(9) The minutes of the chapter relate: "O spisaniu reguł zakonnych [Rutskyj] taką dał relacyą, że ie sam przez długi czas zbieraiąc z rożnych pism oyca swiętego spisał; ...y stosowało się to do teraznieyszego naszego zycia, w ktorym z potrzeby gwałtowney dusz, w nabożenstwie naszym ginących, o onych że należy nam staranie duchowne czynić... y dla tego musieli reguły niektore napisać o tym, ktorych tam-te czasy nie potrzebowały". *AS*, 12:10.

(10) Parallels between Rutskyj's text and the works of St Basil have been drawn up, cf. *EpR*, p. 33-48, for the "Regulae" with references to St Basil.

of western models, especially of the « Snmmarium Constitutionum » of the Society of Jesus (11).

Orthodox Monastic Reforms

We possess only a few and very schematic examples of Orthodox monastic rules (ustav=rule) from the same period. These include the stipulations of founders—ktytors—in their grants of foundation and donation. Some general observations, however, can be drawn from them.

References to the authority of St Basil were already evident in the Dubno document. Both Catholic and Orthodox monks looked on him as the father of monasticism and both called themselves Basilians (the name by which they were distinguished from Latin rite religious). The chief observance derived from St Basil's monastic rules was common life and this is the point most emphasized both by Rutskyj and in Orthodox monastic documents.

In Halyčyna we have a thread connecting the monasteries of Univ (reformed early in the seventeenth century by Job Knjahynyc'kyj), Uhryniv (where Job first settled), Skyt Manjavs'kyj (founded by Job), and Plisnes'ko-Pidhirci (founded, or refounded, by monks from Manjava). The ustav of the last-named is briefly set out in the charter issued by bishop Gedeon Svjatopolk Četvertyns'kyj in 1663, by which he gives hierarchical confirmation to the new foundation (12). As this charter repeatedly refers to the example of Skyt Manjavs'kyj one can assume that the particulars had been established by Job in the Skyt. The charter stresses nothing as much as common life. When Job Knjahynyc'kyj installed the hieromonk Theodosius as ihumen at Manjava, he gave him a staff and a "book of St Basil" (13).

The Luc'k brotherhood monastery was reformed in 1624,

(11) The influences on Rutskyj's rule have been studied by Pidručnyj, *Narys*.

(12) It is inserted into the "Synopsys" of that monastery, *AOSBM*, 1, no. 2-3 (1925): 311-313.

(13) See the seventeenth century account of Job's life published by Antonij PETRUŠEVYČ, *Zorja Halyckaja jako al'bum na hod 1860*, p. 245.

as Dubno had been some thirty years earlier, with the specific intention of introducing common life there (14).

At the Holy Spirit monastery of Vilna, founded by the intransigently Orthodox *bratčyky* and monks who seceded from Holy Trinity across the street, a strict ascetic rule was introduced by archimandrite Leontij Karpovyč (d. 1620), who was later characterized by the Catholic bishop Jakiv Suša as "monasticae severitatis amans et morum laudabilium" (15). While we do not have his ustav, we know that it too underlined the importance of common life (16). The Vilna ustav was adopted at the monastery of Bujnyči in 1626 (17). Soon after the Kutejno monastery nearby, in eastern Belorussia, was founded it took over the same ustav. From both Kutejno and Vilna it spread to other monasteries.

Apart from regulations concerning common life, Orthodox rules demonstrate a gradual transition from traditional modes to others not so much conservative of the past as responding to the exigencies of the times—in other words, the same path as that taken by Rutskyj. At Dubno yet provision was made for a skyt "if someone wants a more solitary life" (18). (The skyt, though, would remain under the authority of the Dubno ihumen). There is also an emphasis on the role of the superior as spiritual father, "pastyr duš bratskyx". Later ustavs of founders single out, on the contrary, as we shall see in examples below, such things as schools and typographies, and the usefulness of the monasteries to the Orthodox cause in general.

As concerns Rutskyj's compilation, certainly the aspect of "pastyr duš" appears also there. Nevertheless, what characterizes Rutskyj is not a return to monastic tradition, but a looking forward to the needs of the future. It is basically a missionary perspective. Rutskyj's aim was not only to remove abuses, but to make also of the monks a useful spiritual force, especially with regard to the strengthening and propagation of the Union.

(14) The Luc'k ustav is printed in *Pamjatniki, izdannye Vremennoju Kommissieju*, 1 (2nd ed., Kiev, 1848): 55-82.

(15) Jacobus SUSZA, *Saulus et Paulus Ruthenae Unionis*, ed. Joannes Martinov (Bruxellis, 1864), p. 22.

(16) Karpovyč drew up a rule for monks which was printed, without mention of him as author in Evje in 1618 under the title *Kinovion. Ili Izobraženie Evanhelskaho Inočeskaho Obščoho žytija, ot Svjatyx Otec vokrat sobrano.*

(17) Cf. the founders' grant, *AS*, 2:34-38 (here it is called Borkolabovo).

(18) *Arxiv JuZR*, pt. I, 6:94.

Establishment of the Basilian Order

From the Holy Trinity monastery of Vilna Rutskyj's reform spread to other monasteries. In 1617, already as metropolitan, Rutskyj summoned the first congregation, as the general chapters of the monasteries that adhered to his reform were known. Adherence of Uniate monasteries to the reform did not follow per se, but was voluntary, at least in the sense that no sanctions existed for non-adherence.

The superiors of five monasteries with a few hieromonks assembled in Novhorodovyči, an estate of the metropolitan. Rutskyj presided. The first sessions were devoted to establishing the principles of reform and, subsequently, of determining the structure of the new monastic body—the Congregation of the Holy Trinity, from the title of the first, and chief, monastery in Vilna. (For brevity's sake, and following modern usage, we shall call them Basilians).

The principles and aims of the reform were set down explicitly. As their aim the assembled monks set in the first place the glory of God (one hears a Jesuit resonance here), but, as a necessary prerequisite for that, the reform of the clergy. In its turn, the clergy could be reformed in no other way than through a renewal of the monastic order, in the Greek rite ("w nabożenstwie Greckim"), since all higher offices in the church were filled by monks. This formulation is due to Rutskyj. Thus we see that he did not distinguish two different spheres of activity, one of the secular and one of the regular clergy.

Further, to proceed with the renewal of the order, it was necessary to have already at least a core of persons who themselves would be imbued with the new spirit and would possess sufficient learning and practice both in the spirit of the order and in doctrine. To initiate the reform there had been attempts, all of which had come to nought, of engaging the Discalced Carmelites. The matter was resolved by obtaining a certain number

of places in various schools for the education of Basilian priests and by having two Jesuits come to live with them (later there were objections within the order to this) ([19]).

It is obvious that the original plan elaborated more than a decade earlier had been under many aspects a better one. It involved more a reform from within, with the help of the Carmelites who were to assimilate themselves in all external rites and practices to eastern monasticism and who were to effect the reform by the example of their own observance. When this task by default fell to the Jesuits, they came not as eastern monks, but as Latin religious, and the training and advice they provided was not the organic outgrowth that a realization of the first plan would have been.

The matter of authority within the Congregation of the Holy Trinity and over it was also posed. The most striking innovation appears here: the group of monasteries takes on the shape of a western order under one major superior. The highest authority over the united monasteries was to be exercised by a protoarchimandrite elected for life. Since he was to devote himself exclusively to the needs of the order he was not to be a bishop. This last point, however, was immediately waived in favor of the election of metropolitan Rutskyj as first protoarchimandrite. The protoarchimandrite was to have four consultors who, like him, at this time were elected for life.

If one disregards some of the terminology carried over from western models (order, congregation, consultor), parallels can be found in Orthodox practice ([20]). In the Vilna Holy Spirit and Kutejno groupings, which at first formed one body, the superior of the chief monastery had authority over all the others for life, just as the Basilian protoarchimandrite at the beginning was to be the superior of the most important Basilian monastery. This development, in fact, arose not from a wish to imitate impressive western models, but because a need was felt for united strength.

([19]) *AS*, 12:9.

([20]) Examples of the adoption even of terminology can be given from Orthodox monasteries, as the following of 1618 from the Pustynno-Mykolajivs'kyj monastery of Kiev: "Ja Rafayl Nepytuščij... yhumen... s bratieju, čencamy kapytuloju...", P. TROCKIJ, *Kievo-Pečerskij Pustynno-Nikolaevskij monastyr'*, *Trudy Kievskoj Duxovnoj Akademii*, 1878, 3:621.

The order as a whole was to be under the authority of the metropolitan. This meant that the monasteries adhering to the reform were withdrawn from under the authority of the bishops of the eparchies in which they were located. That this was carried out without conflict is due to Rutskyj who stood behind this change; no hierarch felt himself strong enough to oppose him. This is confirmed by what we hear in 1636, that the bishops and archbishops were only waiting for the metropolitan to die to reassert their jurisdiction over the monasteries ([21]).

A Few Comparisons

In an interesting parallel, the groupings of Orthodox monasteries that arose in the same period were likewise placed not under the jurisdiction of the local bishop, but of the metropolitan. Both the Vilna Holy Spirit grouping, the largest, which counted over 11 monasteries, and the Kutejno grouping, to which 5 monasteries belonged, came under the jurisdiction of the Kievan metropolitan and so remained, with only brief and insignificant intervals, until 1795. Similarly, the stauropegian monasteries among the Orthodox, which as a rule were brotherhood foundations, were always exempt from the authority of the local bishop. They recognized (or were compelled to recognize), however, the authority of the metropolitan, not as metropolitan, but due to his title of exarch of the patriarch of Constantinople ([22]).

The Basilian arrangement went further, however. First, the

([21]) So it was reported at the Vilna congregation in July 1636, seven months before Rutskyj's death: "Biskupi y archybiskupi odgrażaią się, że po smierci metropolity chcą monastyri z władzy zgromadzenia Wilenskiego wyrwać", *AS*, 12:38.

([22]) This appears very clearly in a series of documents of the 1630's regarding the Epiphany monastery of the Holy Cross brotherhood in Mahilev. Both in the acts emanating from the brotherhood (e.g., its grant to the monastery circa 1634, *AS*, 2:49-51) as well as in those issued by the metropolitan (e.g., his confirmation of the brotherhood on 4 November 1634, p. 55-59) it is stressed that the title of exarch alone gives the metropolitan authority over the monastery.

metropolitan too was to be given a set of obligations and rules, proposed by the order and signed by him, so that his authority over the order might not be to its detriment (23). Secondly, it was resolved that henceforth all hierarchs be chosen only from among the Basilians, and a royal confirmation was to be sought for this resolution (24). This meant not only that the bishops were to be taken from among the monks, as had always been the general practice, but that only monks from monasteries adhering to Rutskyj's reform were eligible for these posts. The purpose was, as the first congregation put it with regard specifically to the metropolitan, that "the metropolitan might be closely bound to us and might have our extension at heart" (25). All these factors added together tended to make of the Basilian order an independent and powerful force within the Ruthenian Catholic church, ever more assertive of its prerogatives and its authority.

The local superiors—the ihumens—were to be appointed by the protoarchimandrite for a term of four years. The generally held principle of election of the ihumen by the monks of his monastery was thereby suppressed. Among the Orthodox election of the superior by the community continued to prevail. But although Orthodox practice had been and continued to be prevalently superiorship for life, set terms can also be found in Orthodox monasteries. There is even a charter issued by the patriarch of Constantinople Parthenius in 1646 for the foundation of a monastery in Mel'cy (in Volyn') which specifies that a superior is to be elected every three years, with a possibility of being reelected (as, in the case of the Basilians, the superior could be renominated) (26). Skyt Manjavs'kyj and the monasteries that followed its ustav had annual elections, as we see

(23) *AS*, 12:10.

(24) The king's confirmation came only in 1635, cf. PIDRUČNYJ, *Narys*, p. 58.

(25) *AS*, 12:19. "Że zakonowi naszemu wielce na tym zależy, abyśmy metropolitę mieli związkiem scisłym z sobą złączonego y takiego, który by miał chęć do rozmnożenia zakonu, dla tego potrzebna rzecz być roznmiemy, żeby z posrzodku od nas był obrany". Later the monks were to learn that specifying the means did not guarantee the results.

(26) *Arxiv JuZR*, pt. I, 10:584.

in the charter issued by Gedeon Četvertyns'kyj which mentions them explicitly (27).

The organization of the Basilian order as it was established in 1617 was necessitated by the times. Only through centralization could a real reform be achieved: a retraining of the older monks; assurance that all new entrants really become imbued with the new spirit; the possibility to send any particular monk (and one sees the emphasis shifting to hieromonks) wherever he was most needed. The regular visitations by the protoarchimandrite of all the monasteries was also a means of maintaining the spirit of the reform.

The benefits of all this were also present to those concerned with the groupings of Orthodox monasteries. Even in the case of women's monasteries the advantage was seen of sending any particular nun where she was needed. In addition, the possibility of transferring monks from one monastery to another helped to prevent overcrowding in one and perhaps a lack of personnel in another. The economic aspect of this should not be overlooked (28).

The Order Between East and West

Monastic life within the new Basilian order gradually began to change, by force of circumstances, by new requirements of practical needs, by conscious introduction of new customs. In

(27) "V pervyx, aby Elekciju ščo roku o novom liti, a eżely toho potreba slušnaja ukažet, v pol roku y nyžej, na Ihumena, proIhumena, Namestnyka, Šafarov Skarbu Cerkovnaho, y ynšyx menšyx, mivaly", *Synopsys*, *AOSBM*, 1, no. 2-3 (1925): 312.

(28) For an example from a women's monastery, cf. the foundation grant of the Stetkevyč family to the Barkalabava monastery from 1641, *Akty, otnosjaščiesja k istorii Zapadnoj Rossii*, 5 (Sauktpeterburg, 1853): 70. The Kutejno men's monastery was one of the larger ones, but it could dispense with a subsidiary land grant of its founders, the same Stetkevyč family, because, as Michael Stetkevyč says in 1652 in a deed making new dispositions concerning the property, "majučy monastyrej v roznyx povitix pod svoeju vladzoju y jurysdykcieju ne malo poddanyx, bratiju svoju razsylaet y sobi ottol' vzhljadom zhromaženja folhu čynyt", *AS*, 2:72.

the last case there was a striving to avoid hasty radical changes. So the first congregation emphasized gradualness in the introduction of a distinction between clerics and lay brothers (in schooling, places in refectory and church, clothes). Similarly, it was recommended that "gentle means" ("sposobami łagodnemi") be used to induce professed monks to sign over their inheritances in favor of their monasteries. Obviously, this had not been observed where there had been no common life.

One point of divergence in principle between Basilian and Orthodox monasteries was the resolve taken by the Catholic monks not to have monasteries in unpopulated places ("na mieyscach bezludnych"). Considerations both of service to the population and of material support lay behind this decision. Due to this new direction of monasticism as well as to a more thorough organization, the small monasteries and anchorages known as skyts had no place in Uniate monasticism, though they continued to be founded among the Orthodox.

In external appearance old ways were kept up among the Basilians, though with modifications: the hair was not to be longer than the collar, and the beard was to be neither cut nor shaved, but only made even (29).

Such was the state of Basilian monasticism in 1617. As all living organisms, it did not remain petrified, but developed as various influences and needs shaped it.

In its internal ascetic life the order definitely began to show western influence. The religious spirit and active zeal of western religious orders in the post-Tridentine period could not but impress the early Catholic Basilian monks and led them to adopt similar practices. We see examples of these in some of the rules formulated at the second Basilian congregation, held in Lavryšiv in 1621. Such are the detailed rules concerning confession, for instance, or the devotional renovation of vows on the feast of St Basil (30). Latins and Greeks lived side by side, hence Latin practices were known to all. And since there was no barrier of ingrained suspicion concerning "Latin heresy", the Orthodox

(29) All these items are met with in the deliberations of the first congregation, *AS*, 12:14,15,16.

(30) Ibid., p. 17, 18.

likewise did not shrink from adopting what they saw as useful. In such a bastion of Orthodoxy as was the monastery of Kutejno the office of monastery confessor was established; we have his signature on a document of 1652 (31).

Particular mention can be made of abstinence from meat, this being an easily observed practice. In 1636 at the congregation in Vilna some monks demanded permission to eat meat (32). Though this was severely forbidden, under pain of losing active voice in elections and other disciplinary measures, the abuse was not removed. It had begun earlier, as we see from complaints of Rutskyj already in 1624. He had given permission to certain bishops to eat meat because of their state of health (33) — one senses that even this permission was more extorted than willingly given — but both they (who, after all, were from the monastic state) and monks interpreted it broadly. In 1625 a letter of pope Urban VIII had repeated the prohibition (34), but again without producing any effects.

Both Rutskyj and the pope spoke of the scandal this gave to Orthodox and Catholics alike. One does not readily find echoes of this, but no doubt for a monk to eat meat was generally looked upon as a grave deviation, uncalled for by any need, of the age-long tradition of eastern monasticism. Abstinence from meat was abandoned by Basilians by the mid-seventeenth century, though only in 1667 was an official ruling issued which permitted meat three days a week (35). At the same time the monks were enjoined to observe the periods and days of fasting — an indication that laxness had crept in with regard to them as well.

At the third Basilian congregation, held at Rutskyj's family property Ruty in 1623, the metropolitan and all the delegates took an oath, which was to be taken later by all members of the order. In it, among other points, they pledged to remain faithful to the Greek rite ("nabożeństwo greckie") (36). At this time

(31) On a deed of the monastery, ibid., 2:76.

(32) Ibid., 12:40.

(33) *EpR*, p. 156.

(34) *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, ed. Athanasius G. WELYKYJ, I (Romae, 1953): 460.

(35) *AS*, 12:97.

(36) "Ja N obiecuię y slubuię... w nabożeństwie greckim, w ied-

one does not encounter as yet complaints against the introduction of changes; perhaps the oath was meant not as a corrective, but as a preventive, patterned after the oath of the Greek College.

If such an interpretation is correct, then it must be stated at once that the oath was not effective. By mid-century wilful changes in the liturgy along the lines of the Roman missal had been made by individual monks. All superiors and visitors were admonished to remove such abuses, but the frequent repetition of these admonitions shows that they were made in vain (37).

It is interesting to note that in 1667 the one to exhort the assembled Basilian delegates at their congregation to preserve all ceremonies of the Greek church was the nuncio, Antony Pignatelli, who spoke of the scandal caused by them. The same theme was taken up by Jakiv Suša, who in his talk the following day spoke first of all about observing Greek ceremonies in their totality. Especially in the liturgy, he complained, individual monks had made so many changes that it was now neither Greek nor Latin, to the scandal of Orthodox and Catholics alike.

No doubt both he and the nuncio had good cause to speak of the scandal given by the irresponsible imitation of the Latin rite. The charge is frequent in writings of a polemical nature, but in calmer documents too one finds apprehension of a decadence of the Greek rite. Here one can quote from the foundation grant of the Uniate monastery in Vol'na, issued in 1632 by Christopher Kamins'kyj and his wife Helen Druc'ka-Hors'ka. After listing the furnishings they had provided for the monastery church they added that all this was done "so that decent services be held according to the canons of the holy fathers of the rite

nosci z kosciołem rzymskim, do śmierci moiey... trwać, a zakonowi temu y nabożenstwu wiernym y uprzeymym być", ibid., p. 29.

(37) In 1650 the seventh congregation in Vilna decreed: "Ponieważ od niektorych naszych zakonnikow, a ile simplicioribus wniosły się abusus w odprawowaniu służb Bożych czytanych, w ktorych ceremoniy niepotrzebnych, accomoduiąc się ceremoniom rzymskiego mszału, zażywaią, przeto nakazuiemy każdemu starszemu y wizytatorowi, aby te wszystkie abusus wykorzenili y nie dopuszczali onych zażywać, konformuiąc się do starodawnych ceremoniy greckiego nabożeństwa, w czym ieżeli by nie byli posłuszni, surowie wszyscy maią bydź karani" (ibid., p. 48). Similar resolutions are repeated in 1661 (p. 74), 1667 (p. 87, 88), and later.

of the Greek eastern church, not changing in any way the sacraments and ceremonies" (38).

Nevertheless, the pressure to change was stronger than the attachment to old rites. One cause was that given by Jakiv Suša in 1661, when he was elected protoarchimandrite. He strongly urged that the pope be commemorated in all the liturgies, so that no one might have doubts about their really being united with the see of Rome (39). The rather frequent ridiculing of the Greek rite must have taken its toll; yet another cause was the wishes of benefactors who asked for specific devotions. Very often the initiative was undertaken by individual monks and opposed by the order. But the innovative, or better, imitative element turned out to be so penetrating that eventually the order, and even the hierarchy could only give it their official sanction.

One must not exaggerate the picture, however. Though liturgical innovations were striking, this does not mean that they were everywhere prevalent. In the seventeenth century there was no uniformity, neither in this nor in other internal matters, among the Basilian monks. Some monasteries leaned more to one side—traditional customs or imitation of the West—than others.

We have, to balance the view, the testimony of a high-ranking Russian traveling through these parts at the end of the seventeenth century. Stol'nik P. A. Tolstoj, sent by Peter I to learn navigation in Italy, when passing through Poland-Lithuania visited Catholic churches, both Latin and Eastern, and set down his impressions of them. In 1697 in the Basilian church in Minsk he noted that everything was arranged "according to the customs of the Orthodox Greek faith" (40). On his return trip two years later he stopped at Žyrovičy, where in the Basilian church there was a famous icon of the Mother of God that drew many pilgrims. Tolstoj noted the presence of many altars in the church according to the Roman custom. But the liturgy at which he was present was celebrated by a priest with a deacon accompanied by eight-

(38) *AV*, 11:99.

(39) *AS*, 12:72.

(40) "Ubranija v tej cerkvi vse po obyknoveniju blagočestivoj Grečeskoj very", *Putešestvie stol'nika P. A. Tolstogo*, *Russkij arxiv*, 26 (1888), bk. 1:184.

part singing "according to the Kievan manner". The fifty monks there all dressed in the traditional way, "kak monaxi Grečeskogo zakonu" (41).

Similar swaying between East and West is encountered in the matter of paraliturgical devotions. The forty-hours devotion, for example, was well established by 1667 (42). In 1671 it was said outright at the Basilian congregation that the recitation of the Angelus should be accomodated to the Roman rite (43). On the other hand, one finds real attachment to traditional expressions of piety. In 1684 the Basilians in Brest, on assuming an obligation to celebrate solemnly the akathist on Marian feasts, comment: "This devotion is very beautiful and draws all people to piety in the eastern church" (44).

In a certain sense, the paraliturgical practices were as much an expression of the prevailing cultural surroundings as of religious sentiments. Thus, we find similar expressions among the Orthodox. The Vilna Holy Spirit brotherhood monastery celebrated the feast of the conception of St Anne by staging a "dialog" in its church in 1683 (45).

Catechization

The idea of monasteries serving the religious needs of the people received support from the fact that there was no sharp distinction between churches serviced by secular clergy and those serviced by monks. Both filled the functions of parish churches.

(41) Ibid., bk.2:397. "Byl ja v toj cerkvi vo vremja liturgii, služil obednju pop uniatskij na bol'šom prestole v altare s d'jakonom Slavjanskim jazykom, pojut tam pokievski, peli pri mne vo vremja toj liturgii partes na xorax na 8 golosov. V toj cerkvi mnogo podelano pred svjatymi ikonami prestolov Rimskix. Bratii v tom monastyre 50 čelovek, vse uniaty, odeždy nosjat kak monaxi Grečeskogo zakonu".

(42) As we see from the minutes of the congregation in Vilna, *AS*, 12:99.

(43) "Rzecz słuszną widząc zgadzać się z cerkwią zachodnią we dzwonieniu na pozdrowienie Nayswiętszey Panny, ranne, południowe y wieczorne, aby miasto pobudki y uspokolenia się wieczornego dzwoniono", ibid., p. 109.

(44) *AV*, 11:242.

(45) Ibid., 9:246.

Since there was a crying need for instruction in Christian doctrine, in rural areas especially, even as a preparation for recourse to the rites, monks began to consider ways of providing more than the mere performance of rites.

Already in 1617 the Basilians had two schools for boys, in Navahrudek and in Minsk, and hoped to broaden their teaching activity (46). Probably an even more fruitful work was that of catechization.

The practice of Orthodox monks coincided in these matters with that of the Catholic Basilians. We have, for example, the directions of the Ogins'kyj family concerning the monastery they founded at Evje in the second decade of the seventeenth century. From its beginnings the monastery was to have a school attached, and every Sunday and holy day there was to be preaching of the word of God in the monastery church "for the benefit and consolation" of the people. A typography was also set up (47). Bohdan Solomereckyj, in founding the Bujnyči monastery in 1626, gave it a grant of lands so that a school might be supported by the monastery (48).

The need for monks to engage in catechization is brought out clearly in the foundation grant of the Catholic Berezveckyj monastery of 1638. Its ktytor Joseph Korsak wrote: "Since in those regions, due to the negligence of priests, little children often die without baptism, the common people live in wedlock without a church service and divorce whenever they feel like it, and not having any religious instruction do not know any prayers and lead their life in many errors, the monks mnst strive by the good example of a religious pious life and by religious instruction to uproot these errors in the common people, to teach them their prayers, and to administer the sacraments to those who are of the Ruthenian faith" (49).

(46) Cf. *AS*, 12.15.

(47) Cf. the foundation charter, *AV*, 11:88.

(48) "A iž by se dostatečne bez utyskovan'ja porjadne xvala Božaja štodennaja otpravovala y aby škola pry monastyru byla", *AS*, 2:35. Cf. on p. 66-69 the grant of the Moskevyč family, dated 24 June 1641 and issued to the Kutejno monastery for the founding of another monastery where, it is said, the ihumen may "školy nauk vsjakyx fundovaty".

(49) *AV*, 9:32.

At least in the first half of the century preaching was to be carried out only in the Ruthenian language (50), and this probably continued to be widely used. A decision such as that taken at the 1671 congregation, that on Sundays and holy days both priests and brothers ought to teach boys catechism after the early liturgy (51), seems to imply this.

Preaching was also fostered in Orthodox monasteries. Brotherhoods engaged monks as preachers—a stable office—in their churches. The Mahilev brotherhood in 1639 asked for a monk from the Kutejno monastery as preacher for its church (52). The Lviv brotherhood invited secular priests and hieromonks indiscriminately to serve its church, according as it found suitable and willing candidates (53).

More generally, the work of the monks was dictated by need. When the village Holubycja (on the Seret river in northern Halyčyna) in the 1680's was pillaged by Tatars, and its priest either fled or was killed, the landowner turned to the Plisnes'ko-Pidhorec'kyj monastery nearby to obtain some monks for the services in the village church. With the permission of bishop Joseph Šumljans'kyj of Lviv this was done—not as a temporary measure, but "for always", as the monks note in their chronicle (54).

(50) Such is the resolution taken at the 1636 congregation: "Pilno barzo iegomość z drugiemi oycami postanowił, aby oycowie y bracia zskonu naszego w cerkwiach nie inszym, ale tylko ruskim językiem opowiadania słowa Bożego czynili". *AS*, 12:43.

(51) Ibid., p. 108.

(52) Ibid., 2:65. The request was addressed to metropolitan Mohyla; it is noteworthy because the monk in question was not in orders.

(53) *Arxiv JuZR*, pt. I, vol. 12, prints a series of the confraternity's letters from the second half of the seventeenth century dealing with preachers invited to its church of the Assumption. In 1657-1659 a monk of the Krexiv monastery was asked for (p. 567-570); in 1688 we hear of a request for hieromonks from Skyt Manjavs'kyj (p. 581). Seventeenth century Ukrainian Orthodox služebnyky contain a special service (i.e., ektenias and readings for the liturgy) for the intention of invoking the Holy Spirit when the brethren are sent out to preach the holy Gospel; cf., for example, the Kiev edition of 1639, the Lviv editions of 1681, 1691, and others.

(54) "Ne dovremeny, no na vsehda", *Synopsys*, *AOSBM*, 3, no. 1-2 (1928):162.

Archimandrias

It remains to be seen what effect Rutskyj's reform had on the discipline of Uniate monasticism as well as on its relations with the hierarchy. A jarring note were the monasteries, generally the more wealthy ones, known as archimandrias, ruled by archimandrites. These last, unlike simple ihumens, and even unlike the protoarchimandrite of the order, were installed in a special rite, given some episcopal insignia, and remained in office for life.

Throughout the seventeenth century metropolitans and bishops raised simple monasteries to the status of archimandrias and very often themselves claimed the title of archimandrite. The main motive was simply personal interest, unhampered by control: it was the most prosperous monasteries that came to be designated archimandrias.

Higher jurisdiction over the archimandrias, their monks, and their archimandrites was contested between the order and the hierarchy. The tendency was to keep not only the archimandrites, but even their monasteries exempt from the control of the order, though this point was not carried through with equal success. The existence of archimandrias in the order, besides being the cause of other ills, was also damaging to a proper religious spirit.

The right of nomination of archimandrites belonged to the king. In the years 1656-1660 we have, for instance, the case of the nomination of Barlaam Kozyns'kyj as archimandrite of the Vilna Holy Trinity monastery. King John Casimir in 1656 appointed Kozyns'kyj, who was archimandrite of Minsk, also as archimandrite of Vilna, as a kind of indemnity for losses sustained during the war waged by tsar Alexius in Lithuania. Most probably Kozyns'kyj himself had sought this nomination; the fourth vow—of not seeking offices—had been abandoned by mid-seventeenth century (55). The metropolitan, Gabriel Kolenda, confirmed the nomination. Though the Vilna monastery was the cradle of the reformed order, no reference was made to the order in providing it with a superior.

(55) Cf. PIDRUČNYJ, *Narys*, p. 260.

Even more striking cases abound. The bishop of Volodymyr Volyns'kyj Benedict Hlyns'kyj used the Kobryn' monastery for his own benefit. All the monks had been turned out, and seculars lived there instead. The order could do nothing more than censure him at the 1671 congregation (56). A similar fate met the Lavryšiv monastery, where two bishops of Pinsk succeeded one another as archimandrites. No monks lived in Lavryšiv during Martin Bilozor's possession of it. When Antonin Žovkivs'kyj took it over and settled two monks in the empty monastery, divine services were held there for the first time in many years (57).

Some reserved comments from the Orthodox side reveal that they had an equally sad experience with archimandrites. The clearest case is met with in Mahilev. The brotherhood there, fired with zeal and pride after erection as a stauropegia in 1633, asked that its monastery be set up as an archimandria with a properly installed archimandrite at its head (58). But already in 1639 the brotherhood was of a different mind. It sent a delegation to metropolitan Mohyla with the following request:

> Since all of us, both the lay members and the monks of the brotherhood, are agreed, for certain reasons, that this monastery should not have the title of archimandria or a superior for life, that a monopoly might not become established, [we] ask His Grace to permit us, in his letter, to have whoever may be elected superior for no longer than three years, according to the example of the Vilna brotherhood monastery (59).

This was to be the arrangement "for all times". The next point in the brotherhood's requests sheds light on the "certain reasons", especially if we recall that the monastery at its founding was to have common life:

> Since up until now the monastery has not adopted common life, as it is observed in other monasteries, and because of this there is great disorder in the monastery [we] ask His Grace that in his letter of blessing for the [new] superior he should deign to order that the superior himself and all the monks lead a common life as regards donations and income according to the example of some monastery of common life (whichever it might please His Grace to name) (60).

(56) *AS*, 12:106.
(57) Cf. BALYK, *AOSBM*, 14 (1973):77.
(58) The charter of the patriarch erecting the brotherhood as a stauropegia in contemporary translation is in *AS*, 2:47-48; the creation of the archimandria on p. 49-51.
(59) Ibid., p. 64.

The struggle over archimandrias reveals not only economic interests but in the case of the Basilians also shows that the metropolitan and the bishops were not resigned to losing their jurisdiction over monasteries. Archimandrias meant for them monasteries dependent more on the hierarchy than on the order. The order, for its part, sought to become independent of hierarchical authority. The protoarchimandrite for that reason was to be only a simple monk. But the order found it expedient freely to elect hierarchs twice (Rutskyj in 1617 and Suša in 1661), and several times metropolitans seized or extorted the highest office in the order.

The Order and the Hierarchy

On the whole, the order was disillusioned by the hierarchy. It had hoped that with the practice of appointing bishops only from among its members two goals would be achieved: worthy and zealous members in the ranks of the hierarchy and hierarchical support of the order to further its growth. The hierarchs who met these hopes, however, were the exception. What a Basilian wrote in the early eighteenth century of two archbishops of Smolensk can be applied to many other bishops in the seventeenth century: "These two were not well-disposed towards the order, they were eager to please people and completely forgot that they had been promoted by the order" (61).

Nevertheless, after a working agreement between the order and metropolitan Žoxovs'kyj was reached in 1686 (the so-called nexus) the role of the order within the church began to predominate. The metropolitan retained rights over the order of a purely honorary character. The Orthodox church never ex-

(60) Ibid.
(61) BALYK, *AOSBM*, 14 (1973):84.

perienced the preponderance of monasticism to the same extent for the basic reason that her monks were not united into one body that strove to extend its influence.

The Characteristics of Ruthenian Monasticism

There is a tendency to form an idealized and largely mythical image of the "eastern monk" as a solitary contemplative in a desert waste or a deep forest. The characteristic piety of monks not only in Ukraine and Belorussia, but for that matter also in Russia, was not contemplative but liturgical, and moreover it often degenerated into mere ritualism. This excess, which perhaps can be explained by a lack of religious culture, was present in the metropolitanate of Kiev in the sixteenth century. Metropolitan Rutskyj has left us a description of the state of monasticism as he found it when he undertook his reform:

> As concerns learning, everyone will concede that God is punishing us gravely by the absence of this... With regard to holiness of life, we are compelled to admit, though with shame but truly, that this too is not what it should be. For what appears in the eyes of the simple as holiness itself is only an exterior image of sanctity, that is: prolonged and frequent fasts, the frequent and wearying obligations of the Divine Office... All of these are certainly good if they come from interior holiness and are the ways and means to interior holiness, but are not holiness itself... As for contemplation, what can we say about it?... [Everything that makes it up] is unheard of among us (62).

(62) "Quod ad doctrinam attinet, concedet quisque, quod huius defectu insigniter castiget nos Deus... De sanctitate vitae etsi cum rubore at vere idem affirmare cogimur, quod neque haec, qualis debeat esse sit. Exterior scilicet ea sanctitatis imago est, quae in oculis simplicium apparet tanquam vera sanctitas, hoc est: protensa frequentiaque jejunia, prolixa operosaque officii Divini pensa, tot canones, prostrationes tam in ecclesia, quam in cella, quies nocturna capta superstoria, parcus somnus, diversa ferrea stringendo affiictandoque corpori instrumenta et id genus aliae asperitates carni illatae. Quae bona quidem sunt, si ab interna sanctitate proficiscantur, aut sunt medium viaque ad internam sanctitatem, non tamen ipsa sanctitas... De contemplatione vero quid dicemus? quae est erectio mentis in Deum per considerationem... Fateri oportet res esse apud nos inauditas". Rutskyj wrote this in "De corrigendo regimine", *AOSBM*, 10 (1963):127-129.

In Rutskyj's time too there was a need to keep up with the times; a reform of monasticism could not simply return to a way of life that even spiritually was no longer fruitful. Ivan Vyšens'kyj might inveigle against learning and other foreign imports, but his was a solitary voice. The Union, and the fight for and against its survival, demanded even of monks an active commitment, and this in turn required preparation and learning. Historical processes affect also forms of piety, unless one arms oneself with invincible suspicion of everything new.

As the first century of Rutskyj's reform is evaluated and compared with Orthodox monasticism of the same period, even in such a brief and summary form, some general considerations emerge. Monasticism in the Kievan metropolitanate had been characterized by a looseness of structure and of monastic mores. In spite of efforts of reform, one meets constantly with reversions to type. A quasi-contemporary description of the conditions in the Minsk monastery at the end of the seventeenth century illustrates this point: "After the departure of Fr. Cypryanowicz [the superior] from Minsk, immediately all monastic discipline left with him" (63). Although one item, the matter of preaching, was settled after some time, proper monastic order did not return. The turmoil here was mainly due to a special cause: the ousting of the rightful superior. But the spirit of independence seen in this example marks all monasticism; examples could be multiplied from both the Basilian and the Orthodox sides (64).

To counterweigh this, there are the positive attainments of Rutskyj's reform. Here can be named the diffusion of the Union, the preaching and catechizing, the greater decorum of religious services; partial failings do not discount the whole. Likewise, in spite of failings, there was a deepening of monastic spirit.

One has the example of Pachomius Ohylevyč, protoconsultor

(63) BALYK, *AOSBM*, 14 (1973):80.

(64) For examples on the Uniate side, cf. the biographical note on Antonin Žovkivs'kyj, already cited, ibid., p. 77-78; [M. O. KOJALOVIČ], *Istorija bazilianskogo ordena*, *Xristianskoe čtenie*, 1864, 1:59, fn. 2 (bishop Jakiv Suša relates how the monks in Xolm treated him). For similar examples among the Orthodox, cf. *Istoriko-juridičeskie materialy*, 28 (Vitebsk, 1900):312-313 (behavior of the monks of the Polock Epiphany monastery, 1668).

at the end of the seventeenth century. A brief account of his life writes: "He was wholly immersed in contemplation, in meditation, and reflection... After his death they found only 3 zl. He lived as a religious and died as a religious" ([65]). And the entire account speaks of the beneficial influence his life had within and outside the order. Similar examples would not be difficult to find. Foundations of monasteries and grants to them also give testimony to the fervent religious spirit acquired by the reformed order ([66]).

After the Union of Brest Catholics and Orthodox pursued their separate ways. But life in the Polish-Lithuanian Commonwealth presented both with similar problems and imposed similar solutions on both. A broad view is needed to present monasticism in its proper perspective. Basilian monasticism did not arise out of a void. Especially in the regions that became Uniate at the end of the seventeenth century (the eparchies of Lviv, Peremyšl, Luc'k) monasteries had a tradition, with positive as well as negative aspects, that cannot be ignored and that was not valueless. On the other hand, Orthodox monasteries were not engaged defensively and exclusively with groaning under the Catholic-Uniate yoke, as has been so often presented, but were receptive to the culture that surrounded them.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Sophia SENYK, OSBM

([65]) BALYK, *AOSBM*, 14 (1973):88.
([66]) Cf. the foundation grant of 1631 for the Holy Trinity monastery in Brest, *AV*, 2:57-59.

OCP 48 (1982) 431-434

COMMENTARII BREVIORES

Terminum figat: Clarifying the Meaning of a Phrase in the *Apostolic Tradition*

This study concerns a phrase found in the introduction to the Institution Narrative in the Eucharistic Prayer of *Apostolic Tradition* 4. Below is the text of the Latin from the palimpsest MS Verona LV(53) edited by Bernard Botte, together with his French translation:

> Qui cumque traderetur uoluntariae passioni, ut mortem soluat et uincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem...
>
> Tandis qu'il livrait à la souffrance volontaire, pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, fouler aux pieds l'enfer, amener les justes à la lumière, fixer la règle (de foi?) et manifester la résurrection, prenant du pain... ([1])

The question mark after the parenthetical *de foi* indicates Dom Botte's dissatisfaction with his translation of *terminum figat* by *fixer la règle*. In a note, he discusses this phrase in the light of non-Latin traditions of the text. Comparing the Ethiopic of the *Sinōdōse* and the Syriac of *Testamentum Domini* with the Latin, he concludes that the Greek word translated *terminus* "avait donc sûrement ὅρος". Botte's scholarly integrity is not satisfied with this discovery, since "si le texte est certain, le sens demeure obscur. On pourrait se demander si, dans le contexte, il ne serait pas préférable de com-

([1]) Bernard BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39) Münster, Ascheudorff, 1963, 14, 15.

prendre: fixer la limite (de l'enfer)" (2). Other scholars have suggested other translations. Geoffrey J. Cuming has "fix a term", a literal rendering of the Latin, bnt one hardly illuminating its "sens obscur". In a note, Cuming records Botte's interpretation, that of Gregory Dix (suggested in Botte's note quoted above), and R. H. Connolly's explanation of "term": "for the resurrection" (3). P. Bnburuz translates *terminum figat* as ***пригвоздить приговор*** ("to nail the sentence"), a phrase which he feels "corresponds to" the "handwriting of our sins" which Christ "tore to pieces" "by his honorable Cross" in the Byzantine Prayer of the Sixth Hour. Oddly, Buburuz doesn't mention the Lenten *troparion* of the same hour, which, unlike the prayer, uses exactly the words his translation proposes (4).

This abundance of conjectures is not about the text, but rather about its meaning. The Latin represents the best text at this point, but its use of *terminus* to render the (almost certainly) original Greek ὅρος is unfortunate. Ὅρος can mean "limit; boundary", as *terminus* suggests, but its semantic range is much greater than that. St. John Chrysostom, interpreting 1 Timothy 4:12b, says: "Be yourself the archetype of the life, as a prescribed image, as a living law, as

(2) Ibid., p. 15, n. 4. There is a misprint in this n. 4, which records the Syriac word from *Testamentum Domini* 1:23 as *hūtmō*. The word is actually ܬܚܘܡܐ (*thūmō*): Ignatius Ephraem II Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, 1899; rpt. Hildesheim: Georg Olms, 1968, 42. Botte notes correctly that ܬܚܘܡܐ "signifie à la fois limite et statut"; Rahmani translates it *confinem* (p. 41). Other translations include those of James Cooper and Arthur John Maclean (*The Testament of Our Lord*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1902, 73): *boundary*; and of Livery Voronov, *Литургия по 'Testamentum Domini nostri Jesu Christi' (1,23)*, *Богословские Труды* 6 [1971] 217: *средостение* ("partition").

(3) Geoffrey J. Cuming, *Hippolytus: A Text for Students* (Grove Liturgical Study 8) Bramcote: Grove, 1976, 10.

(4) P. Buburuz, *'Апостольское Предание' св. Ипполита Римского*, *Богословские Труды* 5 (1970) 284, including n. 1. The Slavonic prayer referred to may be found in *Велíкїй Часослóвъ*, Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery, 1964, 138; in Greek in Ὡρολόγιον τὸ Μέγα, 6th ed.; Athens: Apostolic Ministry of the Church of Greece, 1977, 115. The *troparion* may be found in the same books on pp. 132 and 113 respectively. An earlier form of the *troparia* of the Hours is used in the Coptic Church. See (with Arabic tr.) ϯⲁϫⲡⲓⲁ (Shubrā: al-Kārūz, 1975) 183; (with Greek and English tr.) O. H. E. Burmester, *The Canonical Hours of the Coptic Church*, *OCP* 2 (1936) 84.

a canon and rule of good living (ὥσπερ κανὼν καὶ ὅρος τῆς εὐζωΐας)" (5). A similar phrase occurs in his comments on 2 Timothy 1:13: "as a canon and archetype and rules deposited in your soul (ὥσπερ τινὰ κανόνα καὶ ἀρχέτυπον καὶ ὅρους καταβαλὼν εἰς τὴν σὴν ψυχήν)" (6). In both these cases, ὅρος is used as a virtual synonym for κανών, a word with which it has much in common (7); both clearly mean "rule" in these contexts. In the Coptic canonical material recently edited from an early eleventh century MS by René-Georges Coquin (8), the canons are usually referred to by the (often abbreviated) word **ϩⲟⲣⲟⲥ** (= ὅρος), rather than the expected **ⲕⲁⲛⲱⲛ**; indeed, all the numbered titles of canons use **ϩⲟⲣⲟⲥ**. The most telling use occurs in the introduction to the Constantinopolitan Symbol: "This is the rule of the faith (**ⲡⲁï ⲡⲉ ⲡϩⲟⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ**)..." (9). Early Christian writers frequently refer to a "rule of faith" (usually κανών τῆς πίστεως; *regula fidei*), meaning whatever is the norm for Christians. Thus, e.g., St. Clement of Alexandria writes: "So do everything you do unto the glory of God, which it is permitted by the rule of faith (ὑπο τὸν κανόνα τῆς πίστεως) to do" (10). Reminiscent of St. John Chrysostom's interpretations of St. Paul's letters to Timothy quoted above, is the use of this phrase in the Byzantine *apolytikion* of St. Nicholas (and certain other holy bishops): "The truth of your actions showed you to your flock [as] a rule of faith (κανόνα πίστεως), and an image of meekness, a teacher of self-control; ..." (11). Thus the life or actions of a saint are seen as a "rule (κανών/ὅρος) of faith".

(5) Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολὴν πρώτην, Ὁμιλία 13:1, *PG* 62:565.

(6) Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολὴν δευτέραν, Ὁμιλία 3:1, *PG* 62:613.

(7) See Herbert Oppel, *Κανών. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entsprechungen* (regnla-norma) (Philologns Supplement 30/4) Leipzig: Dieterich, 1937, 51-72.

(8) René-Georges Coquin, *Le Corpus Canonum copte. Un nouveau complément: le ms. I.F.A.O., Copte* 6, *Orientalia* 50 (1981) 40-86.

(9) Ibid., p. 63; French tr., p. 81.

(10) Στρωματεῖς 4:15, *PG* 8:1305. See Georges Florovsky, *The Function of Tradition in the Ancient Church*, *Greek Orthodox Theological Review* 9 [1963] 181-200, rpt. in *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, pp. 73-92 [Vol. 1 in the Collected Works of Georges Florovsky; Belmont, MA: Nordland, 1972]) for an excellent discussion of the "rule of faith".

(11) Ὡρολόγιον, p. 264.

Returning to the prayer in the Apostolic Tradition, Dom Botte's translation, "to establish the rule (of faith)" must be confirmed. There is no need for a question mark or an alternative suggestion. "Rule" here means the norm or model of Christian life, not simply in a doctrinal or ethical sense, but "dans le contexte" in a mystical sense as well. Just as St. Timothy's or St. Nicholas' life can be called a "rule of faith", so much more can Christ's. Thus, what the prayer says is that when Christ suffered, destroying death, breaking the chains of the Devil, trampling Hell, and enlightening the just (who had been imprisoned there: 1 Peter 3:19, 4:6), he established the rule (of faith) and manifested the resurrection. The "rule of faith" here is Christ's own example of death and resurrection, which all Christians expect to follow (1 Corinthians 15), and which at once is commemorated and mystically foreshadowed in the eucharistic rite this prayer is part of.

University of California
Santa Barbara

Ron Grove

OCP 84 (1982) 435-437

Gennadio di Costantinopoli: La trasmissione del frammento *In Hebr* 9, 2-5 *

Tolte alcune epistole disciplinari, di Gennadio, patriarca di Costantinopoli dal 458 al 471, possediamo praticamente solo frammenti esegetici riportati dalle catene, passi cioè che spesso hanno subito interventi redazionali di vario genere da parte di compilatori e copisti.

Analizzando l'opera del patriarca costantinopolitano per conto della *Novi Testamenti Graeci Editio Maior Critica* abbiamo osservato che la parte iniziale di un commento a *Exod* 26, 35, pubblicato nella catena di Niceforo e ristampato in PG 85, 1664-65, si ritrova con piccole differenze nell'ultimo frammento pubblicato da Staab (1933, p. 422) sotto il nome di Gennadio e riguardante l'esegesi di *Hebr* 9, 2.

Dal canto suo Krikonis (1973, p. 200) aveva scoperto che la parte iniziale del frammento sull'Esodo si ritrova anche nella catena su Luca di Niceta di Eraclea (cf. CPG § 5970 & C135).

Lo stesso brano di Gennadio è quindi attestato da tre fonti diverse:

N : Catena di Niceforo, in *Exod* 26, 35 (PG 85, 1664-65; il testo

* Bibliografia :

CPG: M. Geerard, *Clauis Patrum graecorum. III-IV*, Turnhout 1979-80.

Krikonis (Κρικώνης), Ch. Th., Συναγωγὴ Πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον ὑπὸ Νικήτα Ἡρακλείας (κατὰ τὸν κώδικα Ἰβήρων 371) (= Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 9), Thessalonikē 1973.

PG: J.-P. Migne, *Patrologiae... series graeca.*

Staab, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (= Neutestamentliche Abhandlungen 15), Münster i.W. 1933.

di PG è stato collazionato con quello del Vatic. gr. 746, f. 229ʳ [= W] (1));

S : Catena sulle epistole paoline, in *Hebr* 9, 2 (Staab 1933, p. 422);

V : Catena di Niceta di Eraclea, in *Lc* 6, 4 (consultata sul Vatic. gr. 1611, f. 92).

La comparazione fra le tre forme del frammento consente alcune osservazioni:

a) S e V rappresentano probabilmente una stessa recensione, che si interrompe con ἀνάδοσιν (lin. 4);

b) il contesto originale del frammento è indubbiamente quello di S, poiché il seguito di NW commenta abbastanza minuziosamente *Hebr* 9, 3-5;

c) l'utilizzazione del brano in V si spiega con il richiamo all'espressione ἄρτοι τῆς προθέσεως (cf. *Lc* 6, 4); in NW il passo spiegato è la descrizione dell'arca dell'alleanza.

Diamo qui di seguito il testo del frammento quale le testimonianze summenzionate consentono di ricostruirlo.

Καθ' ἕνα μὲν οὖν λόγον οἶμαι τὴν μὲν *λυχνίαν*, ὡς εἴρηται, τὸ ἐκ τῶν αἰσθητῶν τούτων ἄστρων αἰνίττεσθαι φῶς, τὴν *τράπεζαν* δὲ τὴν γῆν, τὴν δὲ *πρόθεσιν τῶν ἄρτων*, τὴν ἐκ τῆς γῆς τῶν ἡμῖν ἐπιτηδείων ἀνάδοσιν. Αὕτη δὲ *ἡ πρώτη σκηνὴ* ἐπωνομάζετο
5 ἅγια. *Μετὰ δὲ τὸ δεύτερον καταπέτασμα σκηνὴ ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων, χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον*, καὶ τὰ ἑξῆς. Σύμβολα ταῦτα τῆς μελλούσης καταστάσεως· ὥσπερ οὖν τὰ πρῶτα, τῆς παρούσης ζωῆς. Τὸ μὲν οὖν *θυμιατήριον* σημαίνειν μοι δοκεῖ τὸ κεχαρισμένην αὐτὴν εἶναι Θεῷ· *τὸ* δὲ *μάννα*, τὴν οὐράνιον καὶ πνευ-
10 ματικὴν τοῦ Σωτῆρος τροφήν· τὴν δὲ *ῥάβδον Ἀαρὼν τὴν βλαστήσασαν*, τὸ τὴν ἱερωσύνην πρὸς τὸ ἀειθαλὲς ἐν Χριστῷ προβή-

(1) In questo manoscritto il frammento è posto a spiegazione di *Exod* 25, 10 (inizio della descrizione dell'arca dell'alleanza). La collocazione di N sembra preferibile, ma resta da vedere se non è dovuta ad una congettura di Niceforo.

1 καθ'-εἴρηται S: φυσικώτερον δὲ ἡ μὲν λυχνία V, τὴν μὲν λυχνίαν οἶμαι NW
2 ἄστρων: ἀστέρων S
2 αἰνίττεσθαι: αἰνίττεται V
2-3 τὴν-δὲ: γε add. W, ἡ δὲ τράπεζα V
3 τὴν²-πρόθεσιν: ἡ δὲ πρόθεσις V
4 ἀνάδοσιν: hic des. SV
6 σύμβολα W: σύμβολον N

σεσθαι καὶ τὸ τέλειον· τὰς δὲ *πλάκας τῆς διαθήκης*, τὰς τῆς καινῆς διαθήκης σαρκίνας πλάκας τῶν καρδιῶν· τὸν δὲ ἐν ἅπασι χρυσόν, τὸ τιμιώτερα τῶν παρόντων εἶναι τὰ μέλλοντα. *Ὑπεράνω*
15 *δὲ* τῆς κιβωτοῦ *Χερουβὶμ δόξης, κατασκιάζοντα* τὸ *ἱλαστήριον*. Ἦν τι χρυσοῦν πέταλον Ἰουδαίοις πεποιημένον ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ, καὶ ἱλαστήριον τοῦτο ἐκάλουν, ἀπὸ τοῦ τὸν Θεὸν ἐξιλεούμενον χρηματίζειν αὐτοῖς, ἐρωτῶσι περὶ τῶν κατεπειγόντων ἀπ' αὐτοῦ τὰ πρακτέα. Ἐπὶ τούτῳ Χερουβὶμ ἑστῶτα δύο πεποίητο, σύμβολα
20 τῆς καθέδρας ὄντα τῆς θείας· διὰ τοίνυν τοῦ κατασκευάζοντος θρόνου τὸ ἱλαστήριον, τὸ παρεῖναί τε οἶμαι τὸν ἐν τῷ θρόνῳ, καὶ ἐπισκιάζειν ἐξιλεούμενον, ἐσημαίνετο.

Via Portoferraio, 11
00182 Roma

Sever J. Voicu

RECENSIONES

Arabica et Islamica

Roger Arnaldez, *Jésus. Fils de Marie, prophète de l'Islam.* Desclée, Paris 1980, pp. 256.

Depuis de longues années maître du commentaire coranique, le professeur Roger Arnaldez assume, dans la collection « Jésus et Jésus-Christ », la tâche délicate de dessiner le portrait du Jésus musulman. L'auteur fait comme si, sous un même nom (celui de Jésus, ou en arabe de 'Îsâ), il s'agissait de deux personnes différentes n'ayant que ce nom en commun. Il laisse se préciser la figure du Christ sur un fond purement coranique et islamique. L'ouvrage diffère alors radicalement de tant d'autres qui s'intéressent au Jésus des évangiles dans sa représentation musulmane (p.e. M. Hayek, *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959, 286 p.). Le professeur Arnaldez regroupe d'abord les versets concernant 'Isā Ibn Maryam du Coran comme si ce Livre avait été le premier et le seul révélé qui parle de lui. L'inventaire de ces versets n'est pas exhaustif et malheureusement un index des citations du Coran fait défaut. Pour lire ce fond coranique et pour ne pas sortir du cercle herméneutique islamique que l'auteur s'est imposé, il fait appel à six commentateurs classiques du Livre, c'est-à-dire, à Abū Ja'far Ṭabarī (839-923), à Zamakhsharī (1075-1144), à Fakhr al-Dīn Rāzī (1149-1209), à Abū 'Abd Allāh Qurṭubī (13e siècle), à Jalāl al-Dīn Suyūṭī (1455-1505) et à Ismā'īl al-Bursawī (18e siècle). Cette synthèse des données et des opinions, contenues dans des textes d'un abord difficile, n'a pas d'égal. En s'arrêtant aux commentaires du 18e siècle elle ne pouvait être que partielle. En consacrant tout un chapître à Jésus dans la mystique musulmane l'auteur lui-même reconnait que les grands commentaires du passé tout en étant fort représentatifs et influents, ne constituent pas l'Islam tout court. Sans doute une littérature nouvelle et abondante sur Jésus, prophète de l'Islam existe et une nouvelle synthèse serait fort à propos, mais changerait-elle substantiellement la figure du Christ telle qu'elle apparaît à travers l'enquête du professeur Arnaldez? Pour ne mentionner que les publications d'Ali Merad (*Le Christ dans le Coran*, Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 5 (1968) 79-94; *Lumière sur Lumière*, Lyon, 1978, 125 p.): elles abandonnent les élucubrations philologiques et historiques, voire toute la polémique des Mafātīḥ al-Ghayb, mais ces perspectives

nouvelles peuvent-elles ne pas se référer, au moins implicitement, au fond dogmatique de Rāzī? Cet examen du Coran et des commentaires appropriés, érudit et pourtant parfaitement adapté au niveau de tout lecteur, aboutit à la conclusion que Jésus, pour extraordinaire qu'il soit, n'est qu'une pure créature, entrée dans le concert des Envoyés dont seul Muḥammad recoit et peut recevoir le titre de « Sceau des prophètes ». Par rapport au Jésus démesurément exalté dans les évangiles la plupart des versets coraniques opèrent une réduction polémique. Les dimensions exceptionnelles de Jésus proposées par le Coran aux Musulmans sont des lambeaux de théologie chrétienne qui, pour déformés qu'ils soient, incitent à des ambiguïtés qui faussent fatalement un vrai dialogue islamo-chrétien. Bien que le Christ des évangiles soit alors, du point de vue dogmatique, totalement différent du Jésus du Coran et des commentaires, celui qu'Ibn 'Arabī (1165-1240) a nommé le Sceau de la sainteté des Amis de Dieu, peut inspirer un culte de l'amour de Dieu et des hommes au moins analogue à celui que doit inspirer aux chrétiens le Ressuscité. Jésus est vivant pour le musulman et pour le chrétien. Ainsi en supposant possible une distinction entre orthodoxie et orthopraxis, tout en faisant des réserves à l'égard des affinités entre monachisme chrétien et mystique musulmane, l'auteur n'exclut pas un rapprochement réel sur les voies de la sainteté. En appendice le lecteur trouvera une notice historique, un index éclairant les termes techniques, un index bien incomplet des noms propres des personnes et une bibliographie si lacuneuse qu'elle contraste avec l'excellence de l'ouvrage. Tout en étant partielle, cette étude est-elle partiale? Si partialité veut dire que l'auteur fausse à dessein la figure du Jésus de l'Islam, la reponse doit être négative. Pourtant il faut constater que l'auteur ne réussit pas toujours à demeurer à l'intérieur du champ de pensée où se meuvent les exégètes et les théologiens musulmans. Les références aux évangiles relativement nombreuses témoignent des comparaisons établies par l'auteur malgré lui. En dépit des apparences du contraire l'œuvre accomplie par le professeur Roger Arnaldez ne peut que favoriser le dialogue islamo-chrétien en rappelant qu'il ne faut jamais oublier que les mêmes vocables n'ont pas le même sens pour les musulmans et pour les chrétiens. En façonnant l'Islam à l'image d'un certain christianisme, en cultivant les ambiguités auxquelles incitent tant de ressemblances avec le vocabulaire biblique, le dialogue se déroulera avec des fantômes et dans le faux. Reconnaître les divergences et les oppositions fondamentales qui séparent Islam et Christianisme, même dans ce qu'ils ont de commun, est le seul point de départ vrai d'un contact en profondeur. Ces perspectives n'invitent-elles pas à conclure à l'impossibilité du dialogue? L'auteur ne laisse qu'un seul chemin ouvert, à savoir celui, détourné et illégal, du mysticisme musulman. A l'encontre de l'optimisme de Claus Schedl (Cfr. OCP 44 (1979) 498-500) pour qui un simple retour du dogme chrétien à la théologie du « Serviteur de Dieu » (« 'abd Allāh ») élaborée par le christianisme syrien assurerait plus qu'un rapprochement

(*Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Herder, 1978, p. 562s), la conclusion du professeur Arnaldez semble plutôt pessimiste. En la relisant en vue du dialogue le lecteur découvrira dans l'anthropologie coranique de Jésus tant de valeurs que le modèle prophétique n'intègre pas: autant de questions ouvertes pour les théologies musulmane et chrétienne. Une première contribution à cette recherche serait la ré-écriture de l'ouvrage magistral du professeur Roger Arnaldez par un auteur compétent, musulman authentique.

P.-H. Kolvenbach S.J.

Das biographische Lexikon des Ṣalāhaddīn Ḫalīl Ibn Aibak aṣ-Ṣafadī. Teil 10 Aidamur bis Ṯābit, herausgegeben von Ali Amara und Jacqueline Sublet. In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980, 515 pages arabes + titre allemand.

1. Auteur et œuvre

Ṣalāhaddīn Ḫalīl Ibn Aybak al-Ṣafadī est né en 1296 ou 1297 à Ṣafad, petite ville de la Haute Galilée (50 km à l'est de Saint-Jean d'Acre) qui devint célèbre sous les Croisades. A l'âge de 20 ans, il se préoccupa de sa formation personnelle. Il devint ensuite secrétaire à Ṣafad, puis au Caire, et plus tard à Alep et à al-Raḥbah, et enfin chargé du Trésor à Damas, où il mourut le 23 juillet 1363 A.D.

C'est un auteur très fécond, qui composa plus de 500 volumes, sans compter les lettres qu'il rédigea en qualité de secrétaire. Il s'agit essentiellement de compilations bien faites. Il composa un dictionnaire biographique de ses contemporains, en six volumes, intitulé *A'yān al-'Aṣr wa-A'wān al-Naṣr*. Mais son ouvrage le plus fameux est précisément le *Wāfī al-Wafayāt*, énorme dictionnaire biographique en 30 volumes, contenant près de 15.000 notices, objet du compte rendu.

Ce dixième volume, édité par deux membres de l'équipe de l'Onomasticon Arabicum de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) de Paris, contient 529 notices biographiques (Nº 4457 à 4985), allant de Aydamur à Ṯābit. Il s'agit essentiellement d'une édition, sans traduction, avec une brève postface, une bibliographie, quelques notes, et un index des auteurs.

2. L'édition

L'édition arabe donne un texte clair et généralement correct. Cependant, on aurait pu en faciliter la lecture par certains compléments, et notamment:
— une ponctuation plus fournie
— des paragraphes plus petits (certains occupent plus de trois pages)
— une mise en relief de tous les noms propres, par exemple par l'usage de caractères gras

— la vocalisation des noms propres, qui sont souvent turcs ou persans.

La méthode d'édition exposée aux pages 477-478 est en principe bonne. On suit le ms. A, en indiquant toutes les variantes des trois autres manuscrits. En pratique, on a souvent l'impression que peu de manuscrits on été collationnés. Il aurait fallu indiquer, pour chaque notice ou ensemble de notices, quels manuscrits ont été utilisés. Ainsi, les Nº 4714 et 4758 ne se trouvent que dans Q (cf. p. 476-477), mais cela n'est pas signalé dans le texte (p. 228 et 268). Plus généralement, l'apparat critique est imprécis, et suppose une certaine interprétation. Un petit détail: les rectos et versos sont indiqués dans le texte par les lettres A et B, et dans les notes par W et Ẓ!

Je signale aussi quelques corrections, au hasard de mes lectures:
— p. 40/12, lire *kātib al-ḫarāǧ*, au lieu de *kitāb al-ḫarāǧ*.
— p. 177/10: lire القنطس (= le Comte), au lieu de القمص
— p. 313/14: lire لويس (= Louis), au lieu de بولش (= Paul).
— p. 324, note au Nº 4836: Je n'ai pu identifier dans la bibliographie le *Fihrist al-Manhal*, et la *Tarǧamah*.
— p. 490/7: Ajouter le nom de l'auteur du *Kitāb al-'Ibar*, à savoir al-Ḏahabī.

3. L'annotation

Les notes explicatives, clarifiant le sens de certains termes, et surtout identifiant les lieux, les personnages et les évènements, sont trop rares. A titre d'exemple, je passe en revue la brève notice sur al-Ifrinǧī (Nº 4660), montrant les problèmes posés.

Le nom de Baġduwīn ou Ba'duwīn ne suggère pas spontanément celui de Baudouin. De quel Baudouin s'agit-il? Quand a-t-il conquis Jérusalem? Quand eut lieu la bataille (*maṣāff*, terme pas trop fréquent) de Tibériade? Qui sont les Banū 'Ubayd? Où se trouve Tanīs (ou Tinnīs)? Qu'est-ce que la *Sabḫah* (= salines, terrain salin), et le *Raml Miṣr*, et où sont-ils situés? Que vient faire ici le *Qummuṣ* (seul sens attesté dans les dictionnaires: archiprêtre, higoumène) d'Edesse? Et qui est-il? Enfin, la date de la mort de Baudouin indiquée ici est 508 de l'hégire (= 1114/5), alors qu'il est mort en 1118. Autant de questions posées par ces *six* lignes, et nullement éclairées par les éditeurs.

Signalons que le Būluš roi des Français de la notice 4829 n'est autre que Louis IX, le saint; et que le ريد افرنس qui revient cinq fois dans la notice comme étant son nom propre, n'est que la transcription arabe de Rey de France.

La notice sur Būlus al-Ḥabīs (Nº 4836) renvoie à quatre dictionnaires biographiques. On s'étonnera de ne pas voir citer le Dictionnaire biographique d'Ibn al-Ṣuqā'ī (Nº 89) édité par la même éditrice; pas plus que les *'Ibar* d'al-Ḏahabī, le *Sulūk* de Maqrīzī, et le *Ḥusn al-Muḥāḍarah* de Suyūṭī, toutes œuvres qui consacrent

une notice à ce Būlus, et qui sont inventoriées dans la bibliographie. On pourrait y ajouter aussi le *Manhağ as-Sadīd* d'AL-MUFADDAL IBN ABĪ AL-FADĀ'IL, et les *Ḫiṭaṭ* de MAQRĪZĪ; mais ces œuvres ne sont pas signalées dans la bibliographie.

4. L'introduction, la bibliographie et les index

L'introduction (p. 475-488) présente les manuscrits et indique la méthode d'édition. Elle est un peu hâtive, et manque surtout de clarté et de précision.

Ainsi, le désordre des folios du ms A n'est pas signalé. Le lecteur ne s'en apercevra que s'il est attentif. Voici l'ordre des folios: 1-2, 186-187, 3-185, 189, 188, 190-195 (voir p. 8 note 5, et p. 456 note 2).

Les renvois au texte édité dans le volume devraient se faire soit aux pages, soit aux notices, et non pas aux folios du ms A, qui se trouvent de surcroît en désordre. Ainsi, à la page 479, on renvoie au fol. 186r, qui se trouve précisément au début après le fol. 2v (p. 8).

Pour le ms Q, il fallait dire simplement qu'il n'a été utilisé que pour les notices 4706 à 4765 et 4895 (si je ne me trompe). Il fallait aussi indiquer les numéros des trois notices qui ne se trouvent que dans le ms Q; j'ai retrouvé les N° 4714 et 4758, mais non pas la troisième notice (est-ce le 4742?).

La cote du ms M du British Library (et non pas le British Museum) ne peut être Arabe Add. 23-357.

Ces exemples montrent la hâte avec laquelle l'introduction a été rédigée, qui de plus ne porte pas une seule ligne rappelant qui est l'auteur ou l'œuvre, alors que ce rappel n'a eu lieu que dans le volume I, en 1931! De plus, cette introduction aurait pu être faite aussi en langue européenne.

L'index alphabétique des noms propres comprend quelques dizaines d'erreurs de classement, qu'il serait trop long d'énumérer ici. On n'y trouvera pas, par ailleurs, les centaines de noms propres mentionnés dans les notices, mais seulement ceux des 529 titres.

La bibliographie utilisée (p. 481-494), en revanche, est considérable. Malgré les lacunes signalées plus haut, c'est là un apport réel de l'édition. Pour chaque notice (ou presque) sont indiquées une ou plusieurs références à d'autres sources médiévales arabes (dictionnaires biographiques ou histoires), parfois encore inédites. C'est là que le fichier de l'IRHT a été d'un réel secours.

5. Les Chrétiens mentionnés

Il ne faudra pas s'attendre à trouver beaucoup de biographies concernant les Chrétiens. En général, les répertoires biographiques musulmans ne connaissent que les Chrétiens qui se sont fait remarquer dans la vie socio-politique. Nous avons relevé une dizaine de notices, que l'on pourrait classer sous trois catégories:

a) Notices sur trois rois des Francs, ce qui est un phénomène assez exceptionnel, je crois, dans les dictionnaires biographiques arabes.

4660: Baudouin Ier roi des Francs, qui prit Jérusalem.
4829: Louis IX « Rey de France », « le plus vénérés des rois des Francs » (p. 313/14), qui conquit Damiette en 647 H (= 1250).
4865: Bohemond VI (بيمند بن بيمند) comte de Tripoli, mort en 673 (= 1275).

b) Notice sur quatre médecins de Bagdad:

4532: Buḫtīšū' Ibn Ğibrīl al-Naṣrānī, mort vers 260 H
4533: Buḫtīšū' Ibn Ğirğis al-Naṣrānī, chef des médecins au temps de Hārūn al-Rašīd, mort vers 190 H
4534: Buḫtīšū' Ibn Yaḥyā, mort en 329 H
4939: Tayāḏūq al-Ḥakīm, médecin d'al-Ḥağğāğ Ibn Yūsuf al-Taqafī, mort à Wāsiṭ vers l'an 90 H (= 708/709).

c) Trois autres notices variées:

4545: Badr al-Ğamālī, le fameux Arménien devenu musulman, mort en 487 H.
4836: Būlus al-Ḥabīs, le fameux moine copte qui vécut au XIIIe siècle dans la montagne de Ḥulwān près du Caire. Il sauva des foules de chrétiens et de juifs de la mort, et vint en aide à toutes sortes d'indigents. Il fut mis à mort par al-Ẓāhir Baybars en 666 H (= 1267/8). Ṣafadī le juge favorablement. Voir l'étude de Ṣubḥī LABIB, *Ein koptischer Märtyrer des 13. Jhdts.: al-Ḥabīs Būlus ar-Rāhib al-Qibṭī*, in Khalil SAMIR (Ed.), *Actes du premier congrès d'études arabes chrétiennes* (*septembre* 1980), coll. OCA 219 (Rome, 1982), p. 231-238.
4972: Ṯābit Ibn Hārūn al-Raqqī al-Naṣrānī, poète ami du grand poète al-Mutanabbī. Ṣafadī rapporte de lui une élégie (15 vers du mètre *kāmil*), composée pour la mort d'al-Mutanabbī en 965 A.D.

Conclusion

Par sa large culture et la variété de ses intérêts, Ṣafadī nous fournit ici une quantité de renseignements intéressants. Par ailleurs, il se révèle bon historien, et mesuré dans ses jugements. Espérons que cette publication, commencée en 1931, prendra désormais un rythme accéléré, pour le profit des chercheurs.

Kh. SAMIR S.J.

Kwame GYEKYE, *Arabic Logic. Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge.* (= Studies in Islamic Philosophy and Science Published under the Auspices of the Society of the Study of Islamic Philosophy and Science), State University of New York Press, Albany 1979, pp. 248.

È la traduzione inglese, corredata di studio monografico, del Commento alla *Isagoge* di Porfirio ad opera del nestoriano Ibn al-Ṭayyib (980-1043). Il testo arabo era già stato edito dallo stesso autore

(K. Gyekye, *Ibn al-Ṭayyib's Commentary ob Porphyry's Eisagoge*. Arabic Text edited with an Introduction, Beirut 1975. Cfr. rec. OCP 42 (1976) 560-561).

La versione inglese non è integrale rispetto al testo arabo edito nel 1975. Omette un certo numero di paragrafi iniziali in cui Ibn al-Ṭayyib esponeva la sua personale concezione della logica, prima di commentare l'opera di Porfirio.

Il volume inizia con un capitolo introduttivo, per inserire la logica nel contesto della civiltà e, in particolare, della filosofia araba. In tale contesto l'*Isagoge* di Porfirio ha avuto un grande influsso, essendo stata tradotta più volte in arabo (pp. 17-19). Ne fecero anche parafrasi e commenti nella stessa lingua pensatori famosi come al-Fārābī e Avicenna. Il bagdadino Ibn al-Ṭayyib, contemporaneo di al-Fārābī, è autore di questo commento che fu anzi erroneamente attribuito ad al-Fārābī e, sotto tale nome, edito parzialmente nel 1951 da D. M. Dunlop. Fu S. M. Stern, nel 1957, a restituire definitivamente a Ibn al-Ṭayyib la paternità di quel testo, edito in arabo integralmente da Gyekye nel 1975 e qui in gran parte da lui tradotto.

La versione inglese occupa nel volume le pp. 25-158. La segue lo studio esegetico monografico di Gyekye (pp. 159-217) cui sarebbe stato meglio non dare il titolo di *Commentary*, per non creare confusione con il testo di Ibn al-Ṭayyib, detto pure *Commentary*.

Tale studio esegetico costituisce un'annotazione alla versione inglese dall'arabo. Infatti, i numeri dei paragrafi, in cui lo studio è suddiviso, corrispondono ad esponenti di note esegetiche alla versione. Alla fine del volume si trovano invece le note al capitolo introduttivo e le note allo studio di Gyekye. Corredano l'opera un glossario greco-arabo, una bibliografia, un indice di nomi propri e un indice di termini arabi.

Chiunque si interessi alla storia della logica dovrà tener conto della fatica di Gyekye. L'A. si occupa infatti da anni dell'argomento e, oltre ad avere edito il testo arabo, vi ha dedicato alcuni articoli.

Per l'esattezza terminologica l'A. fa spesso riferimento all'originale greco, citando anche gli scritti aristotelici cui l'*Isagoge* vuole essere propedeutica. Semmai manca un raffronto con le versioni e riduzioni latine dell'*Isagoge*. Infatti l'Occidente conobbe l'opera porfiriana e vi ispirò la propria logica. Troviamo così nella scolastica occidentale molte delle questioni affrontate dallo studio esegetico: del mezzo termine del sillogismo (p. 173), della causa finale (p. 175), del nominalismo (pp. 179), degli universali (p. 184), della materia e della forma in senso conoscitivo (pp. 186-188), della differenza tra descrizione e definizione (p. 187), della *petitio principii* (p. 191), della relazione (p. 192), della distinzione tra essenza ed esistenza (pp. 195-198-199), dell'accidente inseparabile (pp. 211-212), ecc.

Le versioni antiche occidentali dovevano perciò esser tenute presenti dal traduttore odierno. La distinzione boeziana tra *esse* e *quod est* avrebbe potuto orientare la versione inglese della corrispondente distinzione porfiriana che le stava a monte. In questo senso la bibliografia, che ignora per esempio Hadot, doveva essere più ricca.

Ma c'è una lacuna anche maggiore in questo lavoro per tanti aspetti lodevole. L'A. non vi ha sufficientemente sottolineato l'importanza di questa tematica nella letteratura araba cristiana. Eppure il sacerdote, segretario del Katholikos nestoriano, Ibn al-Ṭayyib, è un cristiano che scrive di logica in arabo. Inoltre, come lo stesso Gyekye ricorda, i teologi musulmani aš'ariti chiamavano polemicamente i Cristiani, « quelli della logica » (p. 2).

Bisognava approfondire questo aspetto del problema dai risvolti dogmatici. I Cristiani infatti ricorrevano alla logica per difendere il dogma trinitario e quello cristologico di fronte ai Musulmani.

Bisognava cioè tenere in maggior conto simile aspetto del contesto storico. Al contrario, Gyekye sembra ignorare quanto su Ibn al-Ṭayyib hanno scritto G. Graf, Kh. Samir e O. Spies, benché menzioni quest'ultimo. Sul suo personaggio egli si accontenta di citare i due autori musulmani enciclopedici al-Qifṭī e Ibn 'Usaybī'a.

Questa carenza di utilissima, se non indispensabile, informazione si manifesta pure a proposito di Cristiani di lingua araba specialisti di logica e vicini a Ibn al-Ṭayyib per spazio, tempo e confessione.

Su Mattā Ibn Yūnus (m. 940), maestro di al-Fārābī, nestoriano come Ibn al-Ṭayyib e come lui autore di un commento all'*Isagoge* porfiriana, citato da Ibn al-Ṭayyib in questo suo scritto più di una volta, Gyekye è troppo parco di informazioni.

Su Yaḥyā Ibn 'Adī, giacobita (m. 974), detto addirittura « il Logico » per antonomasia, autore di un'opera sull'*Isagoge* e più volte menzionato in queste pagine di Ibn al-Ṭayyib, Gyekye ignora gli studi pure citati da lavori contemporanei di Endress, di Khoury e di Samir.

Con le migliori intenzioni e senza partito preso Gyekye manca perciò di sottolineare adeguatamente l'effettivo contributo arabo-cristiano alla *Arabic Logic*. Di tale contributo il Commento di Ibn al-Ṭayyib è per l'appunto un significativo esempio.

V. Poggi S.J.

Guy Harpigny, *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*. (= Homo Religiosus 6), Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve 1981, pp. 336.

Morto nel 1962, prima che il Concilio Vaticano II° redigesse quella dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le Religioni non cristiane che apre un dialogo più sereno con l'Islam, Louis Massignon ha contribuito molto a instaurare tra i Cristiani tale nuovo atteggiamento.

L'A. di questo studio, guidato da un amico e conoscitore di Massignon, l'abbé Y. Moubarac, la cui lettera-prefazione apre il

volume, ha voluto scoprire la teologia soggiacente alla islamologia massiguoniana. Convinto che il concetto di *badaliyyah* o sostituzione è molto importante in tale contesto, HARPIGNY rintraccia in essa un'idea-forza che accompagua MASSIGNON dalla sua scoperta di Hallağ, « martire mistico dell'Islam », alla sua personale conversione del 1908, alla fondazione di un sodalizio che chiama appunto *badaliyyah*, fino al suo preudere parte in favore degli emarginati, a imitazione di Gandhi e alla sua richiesta di essere ordinato sacerdote in rito bizantino.

HARPIGNY addita anzi le radici della *badaliyyah* in idee che Joris-Karl HUYSMANS, amico del padre di Massignon, aveva appreso dallo abbé BOULLAN, singolare figura di quietista. Questi aveva infatti trasmesso a HUYSMANS la sua dottrina della mistica sostituzione.

I sette capitoli dell'opera ripercorrono in questa prospettiva tutta la vita di MASSIGNON. Essi sono ben documentati e si concludono ciascuno con una sintesi che espone didatticamente i solidi risultati della ricerca.

Ai capitoli seguono delle note documentarie: sulla carriera accademica del MASSIGNON, sulla sua biografia spirituale, sul suo calendario « mistico » e su importanti personaggi con i quali MASSIGNON è venuto in contatto.

Chiudono il volume una bibliografia di oltre venti pagine e un indice analitico.

L'opera ha il merito di ricostruire un coerente itinerario spirituale di MASSIGNON e di proporre un perché alla particolare maniera massignoniana di guardare all'Islam.

V. POGGI S.J.

Islamic Perspectives. Studies in Honour of Mawlānā Sayyid Abul A'lā Mawdūdī. Edited by Khurshid AHMAD and Zafar Ishaq ANSARI, The Islamic Foundation, London (U.K.), in association with Saudi Publishing House, Jeddah, 1979/1399 H., reprinted 1980, pp. XVII+394.

Like some other Islamic books this one, too, should be read in the reversed order of its present arrangement, namely the final chapter first. It is a Festschrift in honour of Sayyid Abul A'lā Mawdūdī, one of the most influential Muslim scholars and politicians in the modern history of the Indian subcontinent, and ideed of the entire Muslim world, who died only recently (1980). In the customary style of the Festschrift the editors first give a bibliography of writings by and about Mawdūdī, but they put off the whole biographical material up to the fourth and final part of the book. And in its very last chapter they offer "an introduction to his (i.e. Mawdūdī's) vision of Islam and Islamic revival", apparently the very goal which the preceding contributions of other writers are made to serve.

At the time of partition, Mawdūdī moved from what was to become the predominantly Hindu Bharat to the new Islamic Republic of Pakistan. With great dedication and courage (spending much time in prison or under house-arrest) he worked hard that the new state should not be merely Islamic in name. To this aim he not only produced an impressive number of scholarly publications, but through his party (the *Jamā'at-i Islāmī*) he became active in political life. Naturally, the conviction of working for such a noble cause as God's revealed religion gave him and his adherents great energy and fervour, but also made him inflexible, and in the opinion of his adversaries fauatical, whenever they felt obliged to disagree with him. Early in Pakistan's history the Ahmadiyya movement came under the attack of this "religious warrior"; he was quite sure that they could not even call themselves Muslims, although the *Munir Report* established after these ugly "Panjab disturbances" that not even two Muslim scholars could agree on a commonly valid and definite identification of the true Muslim.

Like Mawdūdī, the editors of his Festschrift obviously had no such difficulties when they selected contributors who "essentially share faith in Islam" (p. XI); and probably their criteria were even somewhat broader, for they do mention Prof. C. J. Adams, the (non-Muslim? *huwa a'lam*) expert on Mawdūdī's writings in a foot-note at the end of the book ...(p. 383). Hence the title of this Festschrift is clearly meant in the subjective sense: "Perspectives" as "human point of view", "spectacles", or quite frankly "prejudices", a gradation indicated by the various contributions. Their intellectual value varies considerably; in general one can observe that the contributions of the younger writers are the results of honest scholarship and sincere idealism. Thus M. N. SIDDIQI shows in his essay *Tawḥīd: The Concept and the Process* how all Islamic values and hopes, also in our times, derive from the existential affirmation of God's unity. Other examples are M. M. AL-ṢAWWĀF's study of *Early Tafsīr – A Survey of Qur'ānic Commentary up to 150 A.H.*, and Z. I. ANSARI's *An Early Discussion on Islamic Jurisprudence: Some Notes on 'al-Radd 'alā Siyar al-Awzā'ī'*, which iu my estimation is the most valuable contribution. But the essays of such well-known writers as S. H. Nasr, I. H. Qureshi, I. R. al-Fārūqī (who considers it opportune to justify wealth and economic pursuits on the basis of Islam) and M. Ali KETTANI (on *The Muslim Minorities*) reflect so much party interests and morbid ideologies that the reader's Islamic perspective can only be negatively affected by them.

Most of the authors have spent years at American and European universities as students, and some even as professors. Reading their critical remarks about western influences, and their good counsels to their co-religionists whom they either try to protect against such unwholesome influences, or to heal those already affected by them, the western observer will get the not unwelcome impression that here is a group of foreign students boarding the train back to their

happier homelands. But soon he will realize his mistake: They are just jumping on some band waggon that only takes them deeper into those cursed lands of — capitalism and private interest. Few of the contributors work in their home-countries helping to solve their educational and social problems, or taking part in the "liberating revolutions" of the Muslim masses. Of course, some of the contributions deal with *Decadence, Deviation and Renaissance in the Context of Contemporary Islam* (S. H. NASR), or *Reflections on the Roles and Educational Desiderata of the Islamist* (I. I. NAWWĀB), or *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy* (M. Umar CHAPRA), or again *Economic Development in an Islamic Framework* (Khrushid AHMAD). But which Muslim community will profit from the few fruitful and practicable ideas hidden under piles of useless ideological straw? As elsewhere, it is repeated over and again that Islam is an allcomprehensive religion effective in the spiritual as well as the material spheres of life (I. R. al-Fārūqī even speaks of "Islamic Worldism"); it speaks to the individual person, but also offers social and political guidance. One wonders whether the proponents of these views are at all aware of the ambiguity of such affirmations. If statements motivating reforms are taken to be valid descriptions of reality, who then is going to "justify Islam" after the prevailing social and political conditions actually existing in "Muslim countries" have become known?

Two essays in this Festschrift for Mawdūdī deserve special attention on the part of the historian of religion and the Christian theologian: *The Creation of the Heavens and the Earth in the Bible and the Qur'ān* by M. Abdul Haq ANSARI, and *The Doctrine of Redemption: A Critical Study* by Muzammil Husain SIDDIQI. Obviously both writers are careful not to stray from the "path of truth", the "faith of the forefathers". Bnt in honour of Mawdūdī, this "defender of the faith", they have submitted studies of the Bible, for modern Muslims still something quite extraordinary. Ansari wants to make "a comparative study of Biblical and Qur'ānic ideas of creation", without any prior theological assumptions (p. 75); and indeed he confirms that these ideas are identical or very similar, but he denies any dependence of the Qur'ān on the Bible or Babylonian myths, though putting off the proofs to a lengthy historical study still to be undertaken... And Siddiqi's "critical study" of redemption consists mainly of proposing mere metaphorical interpretations of the relevant biblical texts "which unfortunately Christianity took literally" (p. 94). Thus he brings up a well-known methodological device of medieval apologetic literature (cf. al-Ġazālī). But in the context of these "Islamic perspectives" even that will be welcomed as progressive.

A. HEINEN

Edouard Sami SABANEGH, *Muḥammad B. ʿAbdallah « le Prophète ». Portraits Contemporains Égypte 1930-1950*. Préface de Roger ARNALDEZ. Librairie J. Vrin, Paris-Chez l'Auteur, via Aurelia 476 Roma (s.d.), pp. 616.

In questa voluminosa monografia, l'A. studia accuratamente la maniera in cui alcuni Musulmani di Egitto hanno presentato, nel decennio 1933-1943, la figura del Profeta dell'Islam.

Si tratta di quattro scrittori egiziani famosi.

Il primo, Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956) avvocato, pubblicista e uomo politico, termina nel 1935 una *Ḥayāt Muḥammad*, Vita di Muḥammad.

Il secondo, Ṭāhā Ḥusayn (1889-1973), cui la cecità non impedì di ricoprire le funzioni di ministro della pubblica istruzione e di assurgere a fama internazionale soprattutto per l'autobiografia tradotta in più lingue, *I giorni*, pubblica nel 1933 un'opera dal titolo *ʿAla hāmiš al-Sīra*, In margine alla Vita del Profeta.

Il terzo, Tawfīq al-Ḥakīm (n. 1902) già noto come autore di teatro e romanziere, compone nel 1936 nn dramma dal titolo *Muḥammad*.

Il quarto, ʿAbbās Maḥmūd al-ʿAqqād (1889-1964) giornalista di talento, pubblica nel 1943, *ʿAbqariyyat Muḥammad*, Il genio di Muḥammad.

Tutti e quattro si inseriscono nella *nahḍa* o rinascimento arabo e, senza rinnegare la Vita di Muḥammad dei biografi classici del II° e del III° secolo dell'Egira, Ibn Isḥāq e Ibn Hišām, vogliono « aggiornare » tale visione di fede alle esigenze del musulmano odierno. L'A. li accomuna sotto la qualifica di « modernisti ». Si tratta nei quattro casi di scritti apologetici, intesi a convincere e a refutare: convincere i Musulmani, rafforzandone la fede; refutare gli avversari che attaccano la figura del Profeta, in particolare gli Orientalisti (*al-mustašriqūn*) e i Missionari (*al-mubašširūn*) (p. 397). Eppure tali scritti provengono da « laici », come dice l'A., cioè da semplici Musulmani che non sono né *šayḫ*, né *faqīh*.

Il volume del Sabanegh si articola con logica consequenzialità. Una lunga *Introduction* ambienta il lettore nel contesto storico in cui i quattro scrittori tracciano i loro « ritratti » del Profeta (pp. 25-110). Dopo l'introduzione, la Prima Parte del volume, suddivisa in quattro sezioni, studia gli autori e il loro rispettivo scritto sul Profeta (pp. 111-394). La Seconda Parte raccoglie sinteticamente i dati delle quattro biografie in tre capitoli, sul profetismo di Muḥammad, sulla sua vita privata e sulla autorità che esercitava (pp. 395-502).

Seguono una *Conclusion* (pp. 503-537), due Appendici (pp. 539-584), una Bibliografia (pp. 585-592) e 4 Indici (pp. 693-613). La prima Appendice riproduce le risposte autografe di Tawfīq al-Ḥakīm, l'unico degli scrittori ancora vivente, a un questionario propostogli da Sabanegh. La seconda Appendice, trattando della biografia di

Muḥammad composta da al-Ṭahṭāwī nel 1875, ricupera una tappa importante del moderno ripensamento islamico della figura di Muḥammad.

Uno degli apporti più validi e originali di questo libro è precisamente il confronto tra i quattro modi, simili e diversi a un tempo, con cui M. Ḥusayn Haykal, Ṭāhā Ḥusayn, Ṭawfīq al-Ḥakīm e 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād tracciano la loro biografia del Profeta. Tawfīq al-Ḥakīm, per esempio, non vede nessuna controindicazione nel sottolineare la tradizione secondo cui al Profeta piacciono le donne e i profumi (p. 336). Questo aspetto umano di Muḥammad corrisponde anzi, secondo lui, all'essenza della religione islamica (pp. 296, 455s, 541). Haykal invece non sembra amare quella nota tradizione. Per ogni donna che il Profeta prende in moglie dopo la morte di Ḫadīğa egli riesce sempre a trovare un motivo diverso dalla attrattiva sessuale (pp. 428-448).

Vario è anche il modo con cui i quattro autori affrontano il rapporto tra fede e ragione. Due di essi, Ṭāhā Ḥusayn e Tawfīq al-Ḥakīm, avanzano più degli altri nella dicotomia tra fede e ragione, « a costo di creare — dice Sabanegh — compartimenti stagni tra la fede di un tempo e le istanze attuali di una ragione sempre più ansiosa di capire » (p. 526).

Sabanegh fa delle personali riflessioni sulle biografie studiate. Secondo lui spiegano più il capo di stato che il leader religioso Muḥammad. Esse, « pur senza misconoscere il carattere profetico di Muḥammad, vi fanno troppo rari e superficiali riferimenti; non riuscendo così a spiegare la vita interiore di lui e quel prodigioso successo spirituale che è testimoniato dal nascere e dal primitivo sviluppo dell'Islam » (p. 422) Sabanegh lamenta una certa « minimizzazione dello spirituale nella figura del Profeta, in proporzione inversa a una sottolineatura della sua azione politica e sociale » (p. 535).

Con tutto ciò, Sabanegh riconosce a queste biografie il merito e il coraggio « di aver rotto il cerchio del conformismo, infrangendo i vincoli di chi vuole conservare staticamente il passato. Esse hanno invece aperto le porte alle istanze irresistibili che la modernità pone al mondo arabo-islamico. In tal modo — conclude Sabanegh — esse hanno fornito la prova che l'Islam è religione viva » (p. 536).

Avrebbe potuto aggiungere, in questa conclusione, che le diversità da lui sottolineate nelle quattro biografie del Profeta, rivelano non solo la vitalità, ma anche la ricchezza polimorfa dell'Islam moderno.

L'opera è meritevole. In essa un non-musulmano studia l'Islam accedendo direttamente a scritti nei quali l'Islam si autoidentifica, a proprio uso e consumo.

È un tipo di lavoro, previo se si vuole, ma indispensabile e molto proficuo al dialogo, perché inteso a conoscere l'altro, *sine ira*, attraverso il suo stesso linguaggio. Qui poi si tratta di un punto centrale. È infatti il modo in cui, qualche decennio fa, dei Musulmani intelligenti e dotati, hanno presentato ai loro correligionari il Profeta dell'Islam.

Ha fatto bene Sabanegh a mettersi con onestà serena all'ascolto di costoro. Un unico appunto ci permettiamo: anche nell'introduzione avrebbe dovuto ascoltare maggiormente i Musulmani, piuttosto che le voci sia pure autorevoli, di A. Hourani e di H. A. R. Gibb.

V. Poggi S.J.

Wilfred Cantwell Smith, *On Understanding Islam. Selected Studies.* (= Religion and Reason. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion 19), Mouton Publishers, The Hague-Paris-New York 1981, pp. XIII+351.

The title of this book — a collection of selected essays by the well-known Islamicist and historian of religion W. C. Smith — may frankly be called misleading. In the first place, it is certainly not an introductory book for beginners looking for a first and easy understanding of Islam in general. On the contrary, it rather intends to help the specialist correct inherited and ingrained misunderstandings of some key-concepts in Islamic and religious studies. Secondly, the book deals with Islam as the preferential example of a religious tradition, but it can, and should, be read with profit by philosophers, theologians, and historians of religion of all specialities. Further, the title should include the author, for this book — more than is usually the case — wants to convey an objective understanding of W. C. Smith, its author. He says it himself in the preface. And he introduces each essay with a brief note stating the circumstances of its composition and its connection with other writings of his: "Cumulatively they may illuminate the path along which one contemporary student of our religiously diverse world has travelled towards such understanding as he has been given the grace..." (preface). This goal is further promoted by the addition of a complete bibliography of the author's publications up to 1975.

Although the author is intensely conscious of the gradual development in history of human thought, including his own, he has arranged his essays not chronologically, but according to logical associations into four parts. Thus he first proposes general presentations concerning Islam, and then he elucidates some crucial terms and aspects, at the center of which always being faith, by the second part with specific presentations. The remaining two parts study Islam in its exterior relations: First in the Indian context and in view of Muslim-Hindu relations (Part 3), and then by concentrating on Muslim-Christian relations (Part 4).

Smith emphasizes time and again that he intends to approach his subject of man's religious commitments, in Islam and in general, as an historian and an intellectual. Perhaps he considers it neces-

sary to guard against rash misunderstandings of his methods, because for him it is faith which should be the primary and central interest of the historian of religion, not the dogmatic positions (the beliefs) or ritual performances of religious people. Yet this is not faith as a theological virtue, the gracious gift of God, but man's total involvement with ("engagement"), his own gift of himself to, whatever or whomsoever he considers worthy of total dedication. One wonders why Smith retains the term at all which seems laden with far too much Christian tradition to be amenable enough to serve towards a better understanding of other people's religious commitments. Could this be part of the Presbyterian inheritance in an historian of religion who believes that deeper understanding of other religious traditions manifests itself in the intellectnal and spiritual changes undergone by their student?

The same question may be asked in reference to the place given to man's social nature, his community life. It smacks of individualism of a locally and temporally quite limited brand if faith (in Smith's view) is primarily and essentially the faith of the individual. Do we not have to see it as a fact of human history — if ideological reasons do not affect our sight — that this faith always comes into being and lives in some form of human community? To oppose the pure faith of the individual, without further ado, to various processes of reification and the degenerations of communalism or ossified traditions is, therefore, at least a surprising exaggeration. The Islamicist may easily surrender to the negative view of history as being merely the stage of gradual deterioration; but the historian of religion should also be ready to look for positive development in history, or the further unveiling of the transcendent.

Then, even Smith's value judgments concerning our greater intellectual uncertainty today about God may appear somewhat exaggerated. It is his central discovery that due to the historical development of language the term "belief" commonly no longer denotes the total commitment of the faithful, but only the wavering holding true of something. Thus language has adapted itself to the changing reality and manifests the historical nature of man's religiosity. But why the excitement, if the reality of this total commitment is still there also in our times, though probably referred to by some other term? Does uncertainty exclude it or make it less valuable?

Personal religious attitudes of a highly respectable grade, but not pure methodology of the history of religion, are also discernible in Smith's curious idea and practice of a participation at a distance in the concerns of the religious people he studies. Being conscious of not merely being an observer, but a participant in the intellectual life of the other community Smith always endeavours to submit his writings about it to representatives of that community before he will eventually publish them; but this concern for other people's sensitivities appears just as admirable as the choice of snch representatives arbitrary, and guided by an individualistic view of faith. At work is here a clear-cut distinction between insiders and outsiders in relation to groups professing a particular faith that appears to take its edge more from a strict theological position than an analysis without presuppositions of the total commitment of those religious people. If faith is not merely a divine gift to the select few, but a vital fact of humanity, to proclaim oneself an "outsider" would amount to the same as proclaiming oneself an outsider to human culture, art, science, etc. And if faith is ever recognized as being something manifestly transcendent, who will dare to treat it as the property of a particular group of people that alone is capable of judging its quality? Thus some Muslims considered it appropriate to declare their faith by adding: *In sha' Allāh* (if that pleases God).

No doubt, this book makes difficult reading over large stretches, but it offers much help on understanding Islam, on understanding humanity's faith in general, and on understanding W. C. Smith.

A. Heinen

W. Montgomery Watt - Alford T. Welch, *L'Islam. Maometto e il Corano*. Tr. it. di M. Rosa Limiroli, (= Storia delle Religioni 4), Editoriale Jaca Book, Milano 1981, pp. 424.

Si tratta del primo di tre volumi che la collana *Die Religionen der Menschheit*, dell'editrice Kohlhammer di Stuttgart, dedica all'Islam. L'incarico di redigerlo è stato affidato a uno dei maggiori islamologi viventi, il Rev. William Montgomery Watt. Solo le ultime cento pagine del volume, cioè meno di un quarto, sono redatte da altro autore.

Watt premette nna brevissima prefazione (pp. 9-10) e una tavola cronologica (pp. 13-15) con le principali date della storia dell'Islam. Quindi tratta, nella parte prima, della storia dell'islamologia « non musulmana », da S. Giovanni Damasceno alle *Chansons de geste*, a Pietro il Venerabile, a Bibliander, al Marracci, a Carlyle, a Weil, a Sprenger, a Muir, a Nöldeke; fino agli islamologi del nostro secolo, Goldziher, Hurgronje, Becker, Massignon e ai contemporanei Paret, Gibb, Grnnebaum. (Questa traduzione italiana ha una presentazione di Francesco Gabrieli).

Quindi, nella parte seconda (pp. 47-186) Watt affronta il problema delle origini e dello sviluppo della religione islamica. In essa Watt che ha scritto valide opere su Muhammad, mette a frutto la sua profonda competenza.

Anche la parte terza del volume, sul Corano (pp. 189-271) si avvale della familiarità con il testo sacro che l'A. ha acquisito in molti precedenti lavori. Tra l'altro, Watt ha curato la nuova edizione dell'introduzione al Corano di R. Bell.

La quarta parte, *Il diritto islamico* (pp. 275-306) è pure di Watt

il quale, benché non propriamente specialista, ha dovuto trattare da decenni di *šarīʿa* o legge divina islamica e può perciò introdurre il lettore anche a questo aspetto della religione musulmana.

Quindi viene la parte quinta del volume, *La vita religiosa dei Musulmani* (pp. 309-404) l'unica che non sia redatta da Watt, avendo per autore il prof. Alford T. WELCH, della Michigan State University. Basata su fonti arabe essa tratta dei cosiddetti « pilastri » dello Islam, cioè della preghiera rituale, dell'elemosina, del digiuno e del pellegrinaggio alla Mecca.

L'opera è dunque una solida ed efficace introduzione all'Islam, con caratteri di novità e aggiornamento rispetto ad opere consimili. Il lettore italiano deve perciò essere grato all'editrice che gli ha dato una traduzione italiana di tale opera.

Rammarichiamo tuttavia il mancato uso di caratteri alfabetici con segni diacritici, per la traslitterazione delle parole arabe. Si doveva distinguere ǧ e ġ, h, ḥ e ḫ; s e š; d, ḍ e ḏ.

Bisognava anche avere una cura maggiore nell'evitare gli errori di stampa.

V. POGGI S.J.

Yvonne YAZBECK HADDAD, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, State University of New York Press, Albany N.Y. 1982, pp. 258.

L'opera studia nella letteratura musulmana contemporanea quale sia la concezione islamica del mondo e della storia.

Il primo capitolo indica la caduta dell'impero ottomano e il vasto fenomeno coloniale quali ferite inflitte all'integrità e al vigore del *dār al-Islām*. Il secondo capitolo riflette sul nascere di numerosi stati islamici autonomi e sul socialismo variamente formulato nell'area islamica. Il terzo capitolo considera lo stato di Israele come sfida al mondo islamico, quasi odierna crociata antislamica. « La questione palestinese non è nazionale o politica, ma islamica per eccellenza » (Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān Bayṣār, p. 45).

Il capitolo quarto rileva come l'Occidente abbia insegnato ai Musulmani l'applicazione del metodo critico ai testi sacri fuorché al Corano. Il capitolo quinto riconosce l'esistenza di un movimento femminista nel mondo islamico, ma sottolinea il contrasto in proposito tra musulmani liberali e fondamentalisti (« acculturationists and normativists »).

Questa prima parte dell'opera conclude affermando che tale contrasto, appnnto fra liberali e fondamentalisti musulmani, non riguarda il presupposto comune di verità e di attualità perenne dell'Islam, ma semmai l'essenziale identità dell'Islam stesso.

La seconda parte dell'opera esamina alcuni scritti musulmani dell'ultimo ventennio.

Il capitolo sesto considera l'aspetto apologetico soprattutto in Maḥmud al-Šarqawī. Il settimo esamina la risposta tradizionalista rappresentata da Sayyid Quṭb e da ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥaǧǧī. Il capitolo ottavo si sofferma sull'atteggiamento intellettuale di Muḥammad Ibrāhīm Ǧaʿfar, di Rāšid al-Barrāwī e di ʿImād al-Dīn Ḫalīl. Il capitolo nono studia in alcuni autori, in particolare in al-Barrāwī, l'uso del Corano per fondare concezioni economico-sociali. Il decimo capitolo riflette sulla familiarità di scrittori islamici con storici e pensatori occidentali. Al-Šarqawī e al-Ǧundi li citerebbero senza valutazione critica. Al-Barrāwī li suppone senza citarli esplicitamente. Al-Ḥaǧǧī e Quṭb negherebbero agli Occidentali ogni diritto di interpretare l'Islam. ʿImād al-Dīn Ḫalīl conosce e valuta criticamente Hegel, Marx e Toynbee.

In sostanza, secondo tali scrittori islamici contemporanei, la storia non è un alternarsi ciclico nel quale le nazioni nascano e muoiano. È piuttosto un processo nel quale i voleri divini e la fedeltà di Allāh si manifestano concretamente. La storia non è un eterno ritorno, ma si esaurisce al momento in cui gli esseri umani si presentano davanti a Dio con le loro proprie azioni. La storia è piuttosto veicolo delle manifestazioni del volere divino.

Ai dieci capitoli costituenti le due parti del volume fanno seguito delle appendici, nelle quali vengono riportati in traduzione inglese sette brani significativi di autori studiati, una utile bibliografia di scritti contemporanei, soprattutto islamici e un indice analitico.

Un libro interessante dunque, per il lodevole tentativo di studiare l'Islam attuale dal di dentro, in quella sua ricerca di identità che è sollecitata dai vari problemi del mondo odierno.

V. POGGI S.J.

Ascetica et Monastica

Archimandrite BASILE DE STAVRONIKITA, *Chant d'entrée. Vie liturgique et mystère de l'unité dans l'Eglise Orthodoxe*. Traduit par Jacques TOURAILLE. Labor et Fides, Genève 1980, pp. 129.

Le journal d'une retraite sur le Mont Athos de B. PENNINGTON qui vient d'être traduit en français (*O sainte montagne*. Paris, Cerf, 1981, 244 pp.) fait entrevoir la beauté spirituelle du monachisme athonite. Le Chant de l'higoumène du monastère de Stavronikita en donne un témoignage authentique. Ce texte prié et priant, pétri de méditations bibliques et de lectures patristiques, de vie liturgique et d'expérience spirituelle, chante une vision trinitaire de l'existence humaine à travers la divine liturgie « apocalypse de la nouvelle création » (p. 67), dans une église de régime conciliaire reflétant l'architecture trinitaire (p. 51s), au moyen d'une théologie qui exprime l'inexprimable expérience que vit cette église (p. 18), en vénérant

les icônes où « tout est empli de lumière incréée » (p. 88), à l'image pascale des trois Enfants de Daniel, bienheureux dans la fournaise de l'histoire grâce à la fraîcheur consolante de l'Esprit (p. 122). Cette invitation à la foi orthodoxe dans son intégralité est dominée par le vocable « tout », souvent rendu par le terme « catholique ». « La théologie orthodoxe est catholique en ce sens qu'elle a en vue tous les êtres, partout et toujours » (p. 118). Cette foi robuste, sans compromission, ne tolère pas une distinction entre l'acte de l'amour et le combat pour la vérité. Amour et vérité doivent être « selon le tout », c'est-à-dire « catholiques » (p. 23). Cette position explique l'antipapisme de plusieurs passages et le refus « des amabilités œcuméniques » (p. 54ss). Le travail du traducteur n'était guère facile. Il ne convient pas de juger ce Chant d'entrée sur des failles d'ordre linguistique, sur l'absence de certaines références et sur les défauts du glossaire. « Quand avec ton langage tu donnes ta chair et ton sang à l'autre, alors seulement tes paroles disent quelque chose » (p. 34). Ce Chant fait entrer dans la Vie.

P.-H. Kolvenbach S.J.

Bernward Büchler, *Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut.* Kösel, München 1980, pp. 166.

Cette thèse, présentée en 1979 à l'université du Saarland voudrait retrouver le sens originel de la pauvreté monastique par une confrontation avec le souffle d'absolu qui parcourt les souces pakhômiennes, en particulier les documents qui relatent la querelle au sujet de l'administration des biens qui éclate à Phbow au milieu du quatrième siècle. Le sujet devrait intéresser le non-spécialiste du monachisme égyptien. Pour cette raison l'auteur divise l'ouvrage en deux sections dont la première bien documentée, mais dépouillée de toute technicité propre à décourager le non-initié porte l'essentiel de la thèse défendue, laissant à une deuxième partie le problème technique de l'emploi des sources, quelques annexes et la traduction allemande de plusieurs fragments importants du dossier examiné. A cet ensemble fait défaut un index. En retraçant l'histoire des vocations monastiques de Pakhôme, Théodore et Horsiésius, en exploitant les moindres nuances de leurs dires et de leur agir, en analysant sous tous les aspects la querelle sur l'administration des biens, l'auteur découvre un conflit entre deux conceptions de la pauvreté: une pauvreté de solidarité à laquelle Pakhôme fut appelé dès sa première rencontre avec la communauté chrétienne et qui constitue alors le sens authentique de la pauvreté de la koinonia, et une pauvreté de désappropriation ascétique dont Théodore, contrariant la spiritualité de son maître, serait le témoin et le défenseur. En transposant ce conflit à la problématique de la pauvreté religieuse au vingtième siècle — entreprise périlleuse surtout en ce domaine social

et économique toujours changeant — l'auteur se prononce en faveur d'une pauvreté de solidarité à l'exemple de Pakhôme, car le chemin de Théodore aboutit inévitablement aux impasses ou fausses routes. Au sérieux d'une contribution scientifique l'ouvrage joint le mérite d'être suggestif. Sans doute cette interprétation, en tant que telle déjà par trop tranchée, ne peut être que provisoire. Le corpus pakhômien est encore à compléter et attend particulièrement de la publication des pakhomiana arabes des apports nouveaux.

P.-H. Kolvenbach S.J.

L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-La-Neuve et Liège (22-23 Novembre 1978). Édité par H. Limet et J. Ries, (= Homo Religiosus 5), Centre d'Histoire des Religions, Louvain-La-Neuve 1980, pp. 474.

Nel corso di questo Colloquio sulla preghiera, qualcuno ha ricordato i tentativi di raccogliere le preghiere più belle, fatti per esempio con le antologie di F. Heiler (cit. alle pp. 214-218) e di R. Boccassino (cit. a p. 14). Ma qui non si è voluto scegliere le preghiere più belle, bensì sottoporre testi di preghiere di aree culturali e religioni diverse, all'analisi di specialisti di storia delle religioni delle università di Louvain-la-Neuve e Liège, nonché di invitati da Lausanne (C.-A. Keller), Montpellier (Fr. Daumas), Paris (A. Guillaumont), Roma (M. Gilbert) e Strasbourg (M. Simon).

Le trenta comunicazioni sono raccolte sotto otto rubriche: Prossimo Oriente antico; antichità classica; Bibbia; monachesimo e liturgia; mistica; gnosi e manicheismo; Islam; Rinascimento e Riforma.

In geuere si tratta di contributi originali e documentati, frutto di competenza e specializzazione.

L'Induismo appare nella rubrica della mistica. Il Buddismo manca. Troviamo inadeguato il posto dato all'Islam. Si è parlato solo della preghiera nel Corano (J. Feghali, pp. 393-400) e della preghiera di domanda nella pietà popolare dei Musulmani d'Africa Settentrionale (Ph. Marchais, pp. 401-408). Non solo è mancato ogni accenno alla mistica islamica; ma non è stato analizzato, per esempio, nessuno dei bellissimi *tarāwīḥ* che si recitano nelle moschee le sere del *ramaḍān*; né è stata studiata alcuna delle formule pronunciate nel corso dei riti del pellegrinaggio islamico.

Il Cristianesimo Orientale, presente con la questione della preghiera continua (A. Guillaumont, pp. 285-294), con studi sui *Paterika* armeni (L. Leloir, pp. 295-311) e su Simeone il Nuovo Teologo (A. de Halleux, pp. 351-363) poteva offrire altri spunti, soprattutto grazie ai numerosi maestri di preghiera che l'Oriente Cristiano ha dato in Macario, Basilio, Gregorio di Nissa, Evagrio Pontico, ecc.

In complesso comunque, quanto c'è è prezioso. Gli organizzatori sono riusciti, come si proponevano (pp. 16, 29) a tenere lontani falsi psicologismo e sociologismo, raccomandando di trascurare gesti e riti, per concentrare l'attenzione sulle parole della preghiera. Sono stati in tal modo rispettati i contesti e non si è tratto dalla parola rivolta a Dio più di quanto con essa l'orante volesse esprimere.

V. POGGI S.J.

ISAAC LE SYRIEN, *Oeuvres Spirituelles. Les 86 Discours Ascétiques. Les Lettres.* Préface d'Olivier CLÉMENT. Introduction du Père BASILE, Supérieur du monastère du Mont Athos. Avant-propos, traduction et notes de Jacques TOURAILLE, (= Théophanie), Desclée de Brouwer, s.l., 1981, pp. 512.

Sembra cosa singolare che Isacco di Ninive, importante scrittore ascetico nestoriano del settimo secolo, che ebbe influsso sorprendente su tutto l'Oriente Cristiano, attraverso versioni greche, arabe, etiopiche, slave, debba attendere fino ad ora perché un buon numero delle sue pagine sia stampato in francese.

Eppure già verso il Cinquecento la Spagna e l'Italia hanno libri a stampa con ragguardevoli traduzioni dei suoi scritti.

Al contrario, soltanto in questo secolo si stampa la traduzione francese di brevi trattati (1934) e di estratti di suoi scritti, inseriti nella *Petite Philocalie* (1953).

E solo adesso, con questo volume, il lettore francese può entrare in contatto con alcune centinaia di pagine a stampa dell'antico scrittore, monaco di vocazione e vescovo rinunciatario.

È vero che il tramite, nella fattispecie, è doppiamente mediato, trattandosi di traduzione francese eseguita sulla traduzione greca, piuttosto che sul testo siriaco, come aveva fatto in inglese il Wensinck. Il volume traduce infatti gli 86 *logoi asketikoi* e 4 lettere di Isacco in greco, stampati la prima volta a Lipsia nel 1770 e, in seguito, ad Atene nel 1895. Tuttavia la traduzione greca, da cui il francese è desunto, fu eseguita in Oriente nel Medio Evo, cioè vicino all'epoca e all'ambiente dell'autore.

Inoltre essa ha quel dono di comprensione che va al di là delle divergenze teologali tra preniceni e postcalcedonesi, esempio antico di quell'ecumenismo orientale che vige tutt'oggi, come dimostra in questo stesso volume la consonanza tra Isacco di Ninive e l'autore dell'*Introduction* Padre Basilio, superiore del monastero Stavronikita dell'Athos (pp. 13-48). Egli infatti si esprime in piccole frasi da meditare, in detti ascetici, in sprazzi di luce che ricordano singolarmente lo stile gnomico spirituale di Isacco.

In quanto al traduttore, Jacques Touraille, si è ben preparato al difficile mestiere di tradurre senza tradire. Egli non solo possiede mirabilmente il suo mezzo espressivo, il francese, ma ha la preparazione ideologica per rispettare i testi nel loro *Sitz im Leben*. Egli che ha tradotto dal greco l'opera canonico-teologica del metropolita Maximos di Sardi, sta ora traducendo testi della *Filocalia*.

Forse, a rischio di rendere ancora più voluminosa quest'opera, già superante le cinquecento pagine, si poteva insistere maggiormente nell'iniziare il lettore alla dottrina ascetica di Isacco di Ninive, nel contesto di quella spiritualità cristiana orientale di cui il monachesimo siriaco è parte essenziale. La breve prefazione del traduttore (pp. 49-52) e il piccolo glossario (pp. 53-55) sono appena contributi modesti a tale iniziazione.

V. POGGI S.J.

The Lives of the Desert Fathers. The Historia Monachorum in Aegypto. Translated by Norman RUSSELL, Introduction by Benedicta WARD, Mowbray, London 1981, pp. 181.

D'après le texte grec, édité en 1971 par le père André-Jean FESTUGIÈRE (*Subsidia Hagiographica* 51. Bruxelles, 1971, CXXXIII et 140 p.) Norman Russell réussit une traduction anglaise, alerte et perspicace, de l'Enquête sur les moines d'Egypte, effectuée en 394 par sept moines de Palestine. C'est le traducteur qui, dans l'introduction, trace sur la carte d'Egypte du quatrième siècle la route de ce pèlerinage monastique. Benedicta WARD, déjà connue pour ses traductions en anglais des Apophtegmata Patrum (*Wisdom of the Desert Fathers*, 1973, et *The Sayings of the Desert Fathers*, 1975) prend la relève pour brosser un tableau vivant du monachisme égyptien. Des notes, sobres et précises, renvoyées à la fin de la traduction, s'attachent surtout à identifier les personnages du récit et à justifier les options textuelles. En appendice, les additions fournies par la traduction latine attribuée à Rufin et quelques compléments d'information cueillis dans la version syriaque d'Ananisho. La fin de l'ouvrage comporte une chronologie et une bibliographie, auxquelles se joignent deux index.

L'introduction (p.e. p. 29) et les notes (p.e. p. 133. XI,4) suggèrent maintes fois que le narratif n'est qu'un pré-texte pour édifier. Une analyse de ce phénomène, amorcée dans le cas du récit sur Jean de Lycopolis, mérite d'être étendue à l'ensemble des récits. Un vocabulaire encore peu technique laisse difficilement cerner la réalité monastique que recouvrent certains vocables. Pour les couples monastère/ermitage, prêtre/ancien, supérieur/« père » le traducteur fait de son mieux. Quelques regrets concernant la traduction: VIII,4 le démon est bel et bien « Éthiopien »; I,1-3 et VI,1 maintenir prophète et prophétie au lieu de « clairvoyant » et « clairvoyance » pour assurer la connotation d'Élie; V,4 et X,30 « place publique » correspond davantage à réalité de la scène; VI,1 Theon n'est pas, comme p.e. Paphnuce XIV,1, un « anchorite », mais un reclus; X,4 comme en

XIV,4 il s'agit d'une vierge et non d'une « anchoress »; I,20 l'ordre « prophètes et apôtres » du grec est à respecter en raison du contexte de la lecture liturgique; X,29 le pluriel de modestie est à traduire. Le typographe est sans doute responsable des coquilles du genre: VII,1 ajouter « he »; VII,3 ajouter au repas d'Elie « trois olives »; p. 131, n. 3 la référence doit être PG 67,1281. Au besoin, le lecteur corrigera certaines références bibliques: ps. 46,11 in I,27 et ps. 55,8-9 in I,31. Il fait signaler des interprétations différentes de la traduction de FESTUGIÈRE (*Les Moines d'Orient.* IV/1. Cerf, Paris, 1964, 142 p.): XIII,7 en insérant la référence à Jn. 6,55 le passage reçoit une coloration eucharistique (Festugière refuse cette interprétation, p. 88); XV,2 le « discernment of spirits » est pour Festugière la ségrégation des mauvais esprits (p. 98). Le « subject index » comporte deux entrées anachroniques: p. 181 « tourism in Egypt » et p. 174 « Active versus contemplative »: ces formnlations projettent sur le monachisme égyptien des problématiques d'autres époques. Ajouter à l'entrée: « Friend of God » (p. 177): I,28.

Ces quelques remarques ne voudraient que souligner la valeur de l'ouvrage qui fera date dans la diffusion d'un document spirituel important faisant le lien entre la vie charismatique des Apophtegmes et les Institutions de Cassien.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Pachomian Koinonia Vol. I: *The Life of Saint Pachomius and his disciples.* Translated with an introduction by Armand VEILLEUX, (= Cistercian Studies Series 45), Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, Michigan 1980, pp. 493.

Vita copta di S. Pacomio. Traduzione, introduzione e note di Francesca MOSCATELLI. (= Scritti monastici 2). Ed. Messaggero, Padova 1981, pp. 325.

Sons l'égide de deux spécialistes reconnus du monachisme égyptien, Jean Gribomont et Armand Veilleux, deux nouvelles traductions de la vie de Pachôme. Inévitablement elles se basent sur le travail préparatoire accomplie pour le copte par L. Th. Lefort, pour le grec par F. Halkin et pour l'arabe par E. Amélineau. La traduction italienne suit le texte bohaïrique établi par Lefort, en le complétant au besoin par des fragments sahidiques, grecs et arabes. L'édition anglaise met à la disposition du lecteur un recueil de biographies en traduisant la vie bohaïrique, la première vie grecque et les fragments de la première, deuxième et dixième vie sahidique. Elle réserve à un deuxième volume les textes législatifs, et à un troisième tome les exhortations et les lettres des premiers Pachômiens. Des notes, des chronologies et des références bibliques accompagnent les deux traductions. Si les traducteurs, Francesca Moscatelli et Armand Veilleux, ont fait merveille, il n'en va pas de même pour le typographe de la traduction italienne. Les références bibliques sont trop souvent inexactes. En guise d'exemple: pp. 202 et 318, Is. 40,19-20 pour Is 60,19-20; pp. 203 et 317, Gn 4,20 pour 9,20; pp. 245 et 320, 1 Co 11,29 pour 1 Co 12,26; pp. 257 et 320, Gv 4,21 pour gv 14,21; pp. 264 et 318, Sap 4,9 pour Sap 4,19; pp. 278 et 321, Fil 6,3 pour Fil 4,3. En général la traduction italienne est plus attentive aux citations bibliques indirectes que la traduction anglaise qui (par ailleurs) promet un index exhaustif des références bibliques dans le troisième volume. En guise de suggestion et d'exemple: p. 54.1.10 cf. Lc. 24,32; p. 83.1.2 cf. 1 Cor 9,22; p. 86.1.24. cf. Jn. 20,22; p. 100 la référence n'est pas 1 Cor 16,13 mais Jos 1,6 dans le contexte de l'opposition Moïse-Josué/Pachôme-Théodore; p. 141.1.30 cf. Mc 3,27. Ces quelques remarques ne voudraient que souligner la valeur et l'utilité de ces traductions italienne et anglaise.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Pachomian Koinonia, vol. II: *Pachomian Chronicles and Rules.* Translated with an Introduction by A. VEILLEUX, (= Cistercian Studies Series 46), Cistercian Publication Inc., Kalamazoo, Michigan 1981, pp. 242.

È il secondo volume di *Pachomian Koinonia.* Nel primo c'era la traduzione della *Vita* di Pacomio. Nel terzo le esortazioni e le lettere dei primi pacomiani.

Qui sono tradotti gli altri documenti del *dossier* pacomiano. Il primo è costituito dai *Paralipomena* o frammenti sparsi; essi trattano di personaggi e fatti pacomiani: di Teodoro, di Silvano, di fratelli negligenti o eretici; di chi fa penitenza per aver rinnegato la fede durante la persecuzione; di azione e contemplazione; del rimprovero al cuoco per aver cessato di cucinare sotto pretesto che la maggioranza dei monaci digiuna.

I *Paralipomeni* parlano pure di una visione profetica pacomiana; di suoi insegnamenti concreti circa la povertà religiosa, le tentazioni diaboliche, il dono delle lingue, il vizio della gola, gli eretici, l'orgoglio, la lebbra e l'idolatria.

Quindi sono tradotti brani pacomiani da testi classici del monachesimo: dalla *Historia monachorum in Aegypto*, dalla *Historia Lausiaca* di Palladio e dagli *Apophtegmata.* A questo punto si inseriscono le *Regole* di Pacomio, cui seguono i *Precetti*, le *Istituzioni*, i *Giudizi* e le *Leggi* di Pacomio.

All'inizio del volume una Introduzione descrive criticamente ogni *pièce* del dossier pacomiano.

Tutti i testi tradotti sono sobriamente annotati.

Il traduttore e commentatore è competente. Si è consacrato da

anni allo studio di Pacomio, avendo pubblicato ancora nel 1968 la sua buona tesi dottorale su liturgia e ceonobitismo pacomiano.

Lodiamo anche la formula editoriale, che fornisce in tre volumi al lettore inglese la versione di tutti i documenti concernenti Pacomio.

V. Poggi S.J.

Byzantina

Carolina Cupane, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, I. Teil: Indices zu den Urkunden aus den Jahren 1315-1331*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, pp. 205.

Evidentemente questo volume va considerato come un tutt'uno con quello che ci offre l'edizione critica dei primi 106 atti patriarcali contenuti nel *Vind. hist. gr.* 47, della quale ci occupiamo nella rec. delle pp. 464-466.

La giovane Studiosa palermitana operante a Vienna ha redatto con pazienza e diligenza una specie di «clavis», che permette al lettore-studioso di risolvere tanti quesiti, che eventualmente possono affacciarglisi nella lettura dei testi originali di quegli atti, e di avviare o continuare ricerche di carattere prosopografico, geografico, politico, amministrativo, sociale, istituzionale, linguistico e via dicendo.

La Cupane, come sottolinea esplicitamente nella prefazione (p. 10), ha volutamente escluso dagli indici tutto ciò che non serviva ad illustrare la natura storica, linguistica e culturale del *Registro Patriarcale Costantinopolitano*, di cui s'è iniziata l'edizione critica. Per conseguenza è completo il suo «Index nominum» (pp. 17-46); è ugualmente completo l'«Index locorum» (delle citazioni di ca. 160 testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, di 47 testi di scrittori ecclesiastici e di 18 d'autori profani) (pp. 201-205); non è invece inutilmente completo l'«Index verborum», dal quale giustamente sono stati tenuti lontani tutti quei sostantivi, aggettivi, pronomi, verbi, avverbi, ecc., che non contribuiscono per niente alla caratterizzazione del linguaggio e dello stile del *Registro*. Ma in compenso sono stati registrati e tradotti (spesso è il caso di dire «interpretati» nel senso latino) tutti quei termini, costrutti, forme idiomatiche, formule d'obbligo, accoppiamenti tipici di determinati sostantivi con determinati aggettivi in funzione attributiva o certi sostantivi con altri sostantivi in funzione appositiva; si vedano alcuni esempi sotto i lemmi: ἀγάλλομαι, ἅγιος, ἀδελφικός, ἀρχιερατικός, αὐτοκράτωρ, βασιλεύς, βασιλικός, γάμος, γράμμα, δεσπότης, ἔγγραφος, ἐγγράφως, ἐκκλησία, ἐκκλησιαστικός, ἐπιδίδωμι, θεῖος, θεοφιλής, ἱερός, κανονικός, κατέχω, κινέω, κοινονία, λόγος, μονή, νόμος, πατριαρχικός, κτλ. La traduzione dei termini singoli e dei vari costrutti è stata ovviamente adeguata alle sfumature semantiche imposte dal contesto. Perciò a un solo vocabolo vengon fatte corrispondere varie traduzioni, talora leggermente sinonimiche, ma talora diverse, connotando così un'interessante evoluzione semantica di vocaboli. Così ad esempio troviamo ἄδεια = permesso, facoltà, pieno potere, autorizzazione, possibilità; αἰτία = causa motivo, motivazione, imputazione; ἀπέρχομαι = mettersi in cammino, emigrare presentarsi, andare, andar via, venire, recarsi; γράμμα = lettera, missiva, documento scritto, scritta, atto o diploma; κρατέω = valere, essere in vigore, esser diffuso, durare, dominare, restare, esser padrone, afferrare, consolidare, ridurre in proprio potere, attirare a sè, confiscare, occupare.

Pensiamo che questi esempi bastino per mostrare la grande utilità di questi «indici» e il forte contributo che essi possono apportare alle ricerche in vari settori della bizantinistica.

C. Capizzi S.J.

Friedrich Hild und Marcel Restle, *Kappadokien*. (= Tabula Imperii Byzantini, Band 2), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, pp. 338, 4 carte.

Peter Soustal unter Mitwirkung von Johannes Koder, *Nikopolis und Kephallenia*. (= Tabula Imperii Byzantini, Band 3), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, pp. 325, 2 carte.

In conformità col progetto della Tabula Imperii Byzantini che prevede la trattazione alternativa delle regioni orientali e di quelle occidentali dell'impero bizantino, vengono ora pubblicati i volumi 2, *Kappadokien*, e 3, *Nikopolis und Kephallenia*. Il metodo è quello già seguito nel vol. 1, *Hellas und Thessalia*: Definizione dei confini della regione, descrizione delle condizioni geografiche, esposizione delle vicende storiche e dell'evoluzione dell'amministrazione tanto civile quanto ecclesiastica; le vie di communicazione. Seguono le singole voci delle città, chiese etc. (Cfr. OCP 43, 1977, p. 242).

Il vol. 2, *Kappadokien*, comprende i quattro grandi «temi» costituitisi nel sec. X sotto il nome di *Kappadokeia, Charsianon, Sebasteia, Lykandos*. Il vol. 3, *Nikopolis und Kephallenia* abbraccia il territorio della provincia ecclesiastica soggetta a quella metropoli (Epirus Vetus), cioè parte dell'Albania meridionale e le provincie della Grecia occidentale, saldandosi ad est col vol. 1 del T I B, *Hellas und Thessalia*. Sotto il nome di *Kephallenia* sono incluse tutte le isole greche dello Ionio.

Regioni di confine aspramente contese attraverso i secoli, tanto la Cappadocia quanto l'Epiro e le isole Ionie presentano un interesse tutto particolare per l'alternarsi di dominazioni varie e per la sorte

diversa alla quale le singole località andarono soggette. Di là la difficoltà dell'opera e l'importanza di questi due volumi per lo studioso di storia bizantina.

Nel vol. 3, *Nikopolis und Kephallenia*, è menzionato il ponte di Tatarna, ma non si fa cenno dell'omonimo monastero. È bensì vero che la data della sua fondazioue attualmente documentabile risale al 1555, ma varii indizii inducono a credere che le sue origini siano in realtà più antiche e che esso sia da identificare con quello di «la Starne» (anch'esso non citato nel volume in questione) del quale si parla nel *Livre de la conqueste de la princée de l'Amorée, Chronique de Morée* (1204-1505), pubblicato da Jean LONGNON, Paris 1911, pag. 392-393, del cui hegumeno si è servita come mediatore nel 1305 Anna Angelina Cantacuzena per dissuadere Filippo II di Taranto da una spedizione contro il Despotato d'Epiro. (Cfr. *Πάνος Ι. Βασιλείου, Τὸ μονάστήρι τῆς Ταταρνας Εὐρυτανίας*, Ἀθῆναι 1970, p. 37).

P. STEPHANOU S.J.

Herbert HUNGER - Otto KRESTEN (Edit.), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, I. Teil: *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315-1331* (= Corpus Fontium Historiae Byzantinae consilio Societatis Internationalis Studiis Byzantinis Provehendis destinatae editum, vol. XIX/1), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, pp. 624 con 17 ill. in tavv. f.t.

Questo volume continua la «Series Vindobonensis» del monumentale «Corpus» delle fonti di storia bizantina e, al tempo stesso, è il capofila di altri sette volumi, che lo segniranno, sperabilmente, entro termini non troppo lunghi. Gli otto volumi saranno strettamente affratellati dal contenuto oltre che dall'impostazione unitaria, studiata da lungo tempo dal prof. Hunger e dai suoi collaboratori e discepoli di Vienna. Offriranno l'edizione critica degli atti ufficiali conservatici nel *Registro* originale del Patriarcato di Costantinopoli, pervenutoci, con fortuna più unica che rara, nei due codici *Vind. hist. gr. 47* e *48*. Da tali codici dipendono estratti, copie o sunti parziali, reperibili soltanto, per quanto finora si sappia, nel *Vat. Urbinas gr. 80*, nel *Vat. gr. 1086* e nel *Paris. gr. 2562*.

Gli specialisti sanno che questa edizione è stata preceduta da altre edizioni parziali o frammentarie, ma specialmente da quella integrale, curata da Franz MIKLOSICH e Joseph MÜLLER. Questi grandi studiosi e strenui lavoratori del secolo scorso, pur limitandosi ad offrire la semplice trascrizione del testo greco di circa 700 atti, regestati alla fine in modo oggi molto insoddisfacente, hanno reso grandi servizi agli studi bizantini, e la loro opera resta tuttora indispensabile (*Acta et Diplomata graeca medii aevi sacra et profana*,

I-II: *Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV usque ad MCCCCII e codicibus manuscriptis Bibliothecae Palatinae Vindobonensis*, Vindobonae 1860-62). Come lamenta giustamente il prof. Hunger (vedi p. 28), il MIGNE estrasse da questa edizione 219 atti e li riprodusse nel tomo 152 della sua *Patrologia Graeca* (Parisiis 1865, coll. 1085-1462), senza fare nessun accenno alla sua fonte immediata e anzi quasi insinuando nel titolo d'aver fatto ricorso direttamente ai codici di Vienna; si aggiunga poi che egli riproduce gli atti raggruppandoli sotto i nomi dei Patriarchi a cui sono attribuiti, ma senza nessuna nota illustrativa e senza la solita traduzione latina a fronte. Tuttavia, data la maggiore accessibilità del suddetto tomo del Migne rispetto ai due volumi del Miklosich e del Müller, la riproduzione del grande Editore francese, nonostante i suoi difetti, ha contribuito non poco alla conoscenza degli atti patriarcali di Costantinopoli del secolo XIV (i 219 atti del Migne sono datati tra il 1310 e il 1372). Ciò è provato dal largo uso che ne hanno fatto molti studiosi, compreso lo specialista vivente, il P. Jean Darrouzès, le cui due opere fondamentali in materia si trovano elencate nell'«Indice delle abbreviazioni» (p. 17).

Come c'era da aspettarsi, questa edizione del *Registro* è stata concepita in modo da rispondere il più possibile alle esigenze della bizantistica odierna, allo scopo di farle prestare tutti i servizi prevedibili sia alla storiografia bizantina che alla filologia e ad altri rami scieutifici, specialmente al diritto canonico e alla disciplina sacramentaria.

Al lettore attento, e non del tutto sprovveduto di esperienza in lavori del genere, arreca un vero piacere costatare con quanta accanita diligenza ed acribia abbiano lavorato il prof. Hunger e il gruppo dei suoi collaboratori, elencati nel frontespizio (oltre al Kresten, Carolina Cupane, Walter Fink, Wolfram Hörandner, Ewald Kislinger, Peter E. Pieler, Gerhard Thür, Reinhard Willvonseder, Herbert Wurm). Di ogni atto si offre: 1. l'edizione critica (non diplomatica) dell'originale greco con l'apparato critico e l'apparato delle citazioni, allusioni e testi paralleli a pie' di pagina; 2. la traduzione tedesca a fronte sia dell'atto che del titolo ufficiale che talora lo precede. Il testo greco è preceduto da quasi tutti gli elementi costitutivi di un regesto diplomatico moderno, eccetto il riassunto del documento, che è stato premesso in corsivo alla versione tedesca. Tali elementi sono: l'indicazione del patriarca (o del patriarca e del Sinodo Permanente) che emana il documento; la definizione del carattere giuridico o canonico peculiare del singolo atto stilato dalla cancelleria patriarcale; la designazione delle persone o delle istituzioni che costituiscono l'oggetto, beneficiario o meuo, dell'atto; la datazione e la denominazione tecnico-diplomatica greca (ὑπόμνημα, συνοδικὴ πρᾶξις, γράμμα...) del documento; l'elenco dei mss. e delle opere a stampa che lo contengono o l'hanno, in qualche modo, utilizzato; i documenti e le leggi che vengono ricordati nel testo dell'atto. Oltre a tutto ciò, si è avuta la felice idea di riferire sul margine

superiore della pagina col testo greco il nome del Patriarca, autore del documento e il foglio o i fogli del codice da cui è stato ricavato, mentre sul margine superiore della pagina colla traduzione tedesca a fronte si citano le pagine corrispondenti dell'edizione del Miklosich e del Müller, il numero rispettivo dell'atto e, tra parentesi, il mese e l'anno della sua datazione. Ci pare superfluo sottolineare l'utilità delle pagine introduttive.

In questo primo volume abbiamo l'edizione dei primi 106 atti, emanati dalle cancellerie patriarcali di Giovanni XIII Glica (1315-1319), Gerasimo I (1320-1321) e di Isaia (1323-1334); la datazione dei 106 atti è compresa esattamente tra il 12 maggio 1315 e il mese d'aprile del 1331. Riguardo al loro contenuto canonico, disciplinare, amministrativo, liturgico ecc., ci limitiamo ad osservare che esso ci rivela tanti risvolti e tanti particolari della vita bizantina, a tutti i livelli, di cui le stesse fonti più apprezzate della storiografia bizantina ci dicono poco o nulla. Ciò rende più acuto il dispiacere che dei registri patriarcali di Costantinopoli si sia salvato solo questo, salvo che non si voglia tener conto dei non molti altri documenti conservatici in modo frammentario e solo di rado in modo organico, com'è il caso, ad esempio, degli epistolari dei Patriarchi Nicola I ed Atanasio I, editi, rispettivamente, come volume VI e volume VII del *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* da R. I. H. JENKINS e L. G. WESTERINK (Washington 1973) e da Alice-Mary MAFFRY TALBOT (Washington 1975).

Chiudendo con viva compiacenza scientifica questo primo volume del prezioso *Registro* del Patriarcato di Costantinopoli, sorge spontaneo l'augurio che il prof. Hunger e i suoi discepoli riescano entro il minor tempo possibile a pubblicare gli altri sette. Sarà certamente, la loro, una delle migliori imprese della bizantinistica del nostro secolo.

C. CAPIZZI S.J.

Herbert HUNGER (Edit.), *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel*, I. Beiträge von Paul CANART, Carolina CUPANE, Herbert HUNGER, Otto KRESTEN und Giancarlo PRATO, (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 383 Band), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1981, pp. 178, 5 tavv. f.t. e 20 facsimili di mss. in bianco e nero.

Come il titolo dice chiaramente, questa prima raccolta di studi è destinata alla illustrazione scientifica del *Registro Patriarcale di Costantinopoli*, di cui è già apparso il primo volume e di cui ci occupiamo nella recensione delle pp. 464-466. La raccolta è frutto delle ricerche preliminari o susseguenti che tale edizione va suggerendo od esigendo. Il prof. Hunger avverte nella prefazione che questi contributi vanno

intesi come una specie di « operazione parallela » alla nuova edizione del *Registro* in corso di preparazione da parte di lui e dei suoi discepoli e collaboratori. Egli sottolinea che questi contributi non vanno presi come esercitazioni erudite, fine a se stesse, ma sia « come un alleggerimento dell'introduzione all'edizione del testo che come un servizio preliminare a una migliore comprensione di questa impresa di lunga lena » (p. 5).

Difficilmente un recensore riuscirà a riassumere meglio dello stesso prof. Hunger il contenuto delle quattro ricerche edite in questo volume iniziale (cfr. pp. 5-6).

La prima è dovuta proprio alla sua sensibilità di cultore di filologia e letteratura bizantine, specialmente delle epoche dei Comneni e dei Paleologi. Il prof. Hunger analizza lo stile e la lingua del *Registro*, caratterizzando con finezza i mezzi espressivi, ai quali fa spesso ricorso « la retorica al servizio della gerarchia ortodossa », cioè l'arte letteraria e l'erudizione dei redattori degli atti del Patriarcato di Costantinopoli dal secondo decennio del sec. XIV al primo del XV. Il Prof. Hunger rileva una notevole abbondanza di metafore e pleonasmi, più o meno originali, come pure molti calchi stereotipati; mette in luce, insomma, una fraseologia fortemente tradizionale, formatasi sulla falsariga delle tendenze « ideologiche », cioè teologiche, canoniche, filosofiche, sociologiche, politiche, della gerarchia ecclesiastica ortodossa. Va da sè che questo studio del prof. HUNGER richiami il suo magnifico saggio sui proemi degli atti imperiali bizantini (*Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien 1964) e quello analogo di Otto MAZAL precisamente sui proemi degli atti patriarcali (*Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden*, Wien 1974). È pure scontato che il prof. Hunger documenti la sua analisi con abbondanza di testi, che dalla sua indagine sistematica escono spesso illuminati e chiariti in modo sorprendente (pp. 11-62).

Il secondo contributo è di carattere storico-sociale. La dottoressa Carolina CUPANE fa una ricerca sistematica sulla situazione economica, culturale, morale, ecc., del « basso clero » di Costantinopoli sulla base dei dati offerti dal *Registro Patriarcale* suddetto in tutta la sua estensione cronologica (1315-1402). I dati di fatto raccolti ed analizzati, come pure le conclusioni che la Cupane sa ricavarne, non sorprendono affatto chi conosce la storia civile ed ecclesiastica della Costantinopoli fortemente decaduta insieme coll'Impero e che si andava avviando fatalmente alla caduta definitiva del 1453. Nondimeno le pagine dense di documentazione e scritte con lodevole semplicità hanno il raro merito di far sentire l'afrore della vita quotidiana sul Bosforo nel secolo XIV, anche nei suoi aspetti più umili o « troppo umani ». Sarebbe difficile trovare nelle fonti storiche o cronachistiche contemporanee del *Registro Patriarcale* che certi poveri ecclesiastici, sudditi di Andronico III, Giovanni V, Giovanni Cantacuzeno, Andronico IV e Manuele II, per evadere dalla loro miseria economica cercavano rifugio nell'ubriachezza o cercavano

di «arrangiarsi» rubacchiando perfino paramenti sacri (pp. 61-83). È risaputo che anche per la gente di Chiesa (e non solo per quella della Costantinopoli del sec. XIV) «la fame è cattiva consigliera».

Il terzo studio, di Otto KRESTEN, è di natura critico-testuale. Il *Registro Patriarcale*, come diciamo nella recensione delle pp. 464-466, ci è stato conservato nei mss. *Vind. hist. gr. 47 e 48* e in altri tre, fra i quali spicca per importanza il *Vat. Urbinas gr. 80*, che appartenne al notaio patriarcale e poi metropolita di Selimbria, Giovanni Cortasmeno, il quale ne scrisse varie sezioni di sua mano; tra tali sezioni autografe c'è quella dei ff. 200ᵛ-215ᵛ, dove il Cortasmeno copiò *in extenso* o sunteggiò ad uso personale la sezione iniziale del *Vind. hist. gr. 47*, il quale è mutilo proprio dei ff. 1-23. Ciò significa che la copia del Cortasmeno ci permette, in qualche modo, di colmare la lacuna iniziale del *Registro del Patriarcato Costantinopolitano* dovuta alla mutilazione del codice viennese; anzi ci è possibile ricostruire l'ordine dei fogli mancanti di esso. Assodato tutto ciò, il Kresten dimostra che il *pittàkion* regestato dal P. Jean DARROUZÈS come dubbio nel N° 2041 dei *Regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I, Les actes des patriarches*, fasc. V (Paris 1977), dev'essere considerato come autentico, in quanto sunteggiato dal Cortasmeno sulla base dei fogli mancanti del *Vind. hist. gr. 47*, che eccettuato il contenuto dei ff. 34ᵛ-35ʳ, non mancava originariamente di nessun testo diplomatico (pp. 85-113).

La quarta ed ultima ricerca, di Mons. Paul CANART e di Giancarlo PRATO, è consacrata a un'analisi capillare, sia sul piano codicologico che su quello strettamente paleografico, degli scritti autografi del Cortasmeno, conservati in tre codici: *Vindob. suppl. gr. 75*, *Vat. gr. 1059* e *Vat. Urbinas gr. 80*. L'indagine è fatta allo scopo di rispondere a un quesito che si ricollega al tema del Kresten: i ff. 200-219 del *Vat. Urbinas 80* sono di mano del Cortasmeno? La risposta, dedotta attraverso un lungo *iter* di indagine sulla composizione dei quinterni, l'impaginazione, l'inchiostro, l'ornamentazione, le filigrane, la datazione permessa da quest'ultime, le caratteristiche grafiche proprie del Cortasmeno, è nettamente positiva. Da ciò segue che la tesi dell'autenticità del *pittàkion* regestato dal Darrouzès nel N° 2041 dei *Regestes* suaccennati riceve una conferma.

Come si vede, queste ricerche sono fortemente specialistiche e vertono su temi di dettaglio, che potrebbero far pensare a minuzie piuttosto trascurabili. Ma, se come avverte il prof. Hunger, esse vengono messe in relazione colla necessità di rendere intelligibile il *Registro Patriarcale* quanto più sia possibile, il giudizio cambia; e tutto a loro favore.

C. CAPIZZI S.J.

Canonica

H.-G. BECK, *Nomos, Kanon und Statsraison in Byzanz.* (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 384 Band), Verlag der Öster. Akad. d. Wiss., Wien 1981, pp. 60.

In this essay, a well-known Byzantinist deals with certain factors that have determined the interpretation of the canons of the Church in Byzantium. For the Byzantine canonist, the holy canons are endowed with a dignity not inferior to that of the dogmatic decisions of the Church. So at least is the theory, the theology. However when it comes to applying the same canons, the Byzantine canonist has recourse to techniques that serve jurists everywhere to accommodate conflicting interests. *Staatsraison* (*"ragione di Stato"*) in Byzantium was not seldom an overriding concern. The emperor was sometimes held to stand above the canons ("canonibus solutus"), just as he was above laws (*νόμοι*; "legibus solutus"), especially since Justinian I accorded Church canons the same binding force as the laws of the State. But this view did not go unchallenged. Beck gives several instances of canonists faced with the delicate task of interpreting the holy canons. One interesting example is Emperor Nicephorus II's proposal to confer the honour of martyrs on soldiers fallen in war. The various and sometimes conflicting views and solutions of canonists, especially the three great ones of the twelfth century Zonaras, Aristenos and Balsamon, are clearly and succinctly brought into focus by the learned author. And we are enabled to see that not infrequently political or personal considerations determine the conclusions of canonists.

G. NEDUNGATT S.J.

Codicologica

Wilhelm AHLWARDT, *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, 10 Bände. Berlin 1887-1899. (= Handschriften-Verzeichnis der königlichen Bibliothek zu Berlin, Bde. VII-IX, XVI-XXII) Reprint: Hildesheim, Olms Verlag, 1980. LVI-6042 S. und 12 Tafeln.

1. Présentation et historique

De tous les catalogues de manuscrits arabes publiés à ce jour par un seul auteur, le plus important et le plus volumineux est incontestablement celui d'Ahlwardt. Le fonds arabe de Berlin est constitué de l'ancien fonds de la bibliothèque (620 mss) et de 12 collections reconnaissables aujourd'hui dans les cotes de manuscrits:

celles de Diez en 1817 (100 mss), de Wetzstein en 1852 (184 mss), de Petermann en 1857 (516 mss), de Sprenger en 1857 (1140 mss), de Wetzstein encore en 1862 (1934 mss), de Minutoli en 1861 (40 mss), de Petermann encore en 1870 (607 mss), de Schömann en 1879 (272 mss), de Hamilton en 1882 (10 mss), de Landberg en 1884 (1035 mss), de Sachau en 1884 (30 mss), et de Glaser en 1887 (241 mss).

Quand Ahlwardt commenca son travail, la Bibliothèque royale ne possédait que 4300 manuscrits arabes. Mais très vite elle s'enrichit considérablement, comme nous l'avons vu, et l'Auteur décrivit environ 7000 manuscrits, qu'il répartit sur 10.368 numéros. Pour ce faire, il a d'abord examiné et analysé ces manuscrits, donnant plusienrs numéros aux manuscrits formés de pièces appartenant à des domaines différents, avant de classer l'ensemble en 21 grandes sections, divisées à leur tour en sous-sections. Cet inventaire couvre pratiquement toute la littérature arabe, et représente une sorte d'histoire systématique (mais non complète) de cette littérature. On en trouvera le plan détaillé aux pages 1-12 du tome X.

Cette œuvre monumentale parut en 9 gros volumes in-quarto, entre 1887 et 1897. En 1899, il leur adjoignit un dixième volume d'index. L'ensemble totalise plus de 6100 grandes pages. Plus encore que l'ampleur impressionnante de ce travail (et la rapidité de son exécution), il nous faut admirer la méthode de classement de ces manuscrits.

2. Des prolégomènes à une histoire de la littérature arabe

A l'époque d'Ahlwardt, il n'existait pas de véritable histoire de la littérature arabe complète. Seul le *Lexicon bibliographicum* de Ḥāǧǧī Ḫalīfah (édité par Gustav Flügel entre 1835 et 1858) était accessible. Ahlwardt y renvoya donc systématiquement, et chercha à identifier et dater chaque auteur. Il prit soin de donner le maximum de renseignements précis, fournissant souvent la table des matières des ouvrages, chapitre par chapitre. C'est que son Catalogue était conçu comme la première étape vers une histoire de la littérature arabe. Effectivement, entre 1895 et 1900 Brockelmann rédigea sa fameuse GAL, publiée senlement en 1909-1912; sans le catalogne d'Ahlwardt, cette œuvre n'aurait pu voir le jour, ou du moins n'aurait pas été ce qu'elle est.

En réalité, ce catalogue est plus qu'un catalogue. Certains numéros sont un inventaire aussi complet que possible des ouvrages composés sur un thème. Ainsi, après avoir mentionné près de cent manuscrits contenant des recueils de *Quarante Ḥadīṯ* (N° 1456-1550), l'Auteur en énumère encore 42 autres (N° 1551) non contenus dans le fonds de Berlin, qu'il classa par ordre chronologique. De même, les N° 5228-5254 sont consacrés aux Commentaires de l'Isagogé de Porphyre; mais le N° 5255 en ajoutera encore 22 autres appartenant à des auteurs morts entre 1458 et 1785, ce qui montre la pérennité de cet enseignement grec classique dans le monde musulman. Quelques centaines d'articles synthétiques émaillent ainsi le catalogue.

3. Les index

Pour tirer le meilleur parti possible de cette œuvre si considérable, l'Auteur a consacré un volume de plus de 600 pages aux index. On y trouve:

1. Vue d'ensemble du catalogue (p. 1-12)
2. Concordance des cotes (p. 12-93, sur 3 colonnes)
3. Manuscrits datés ou autographes (p. 93-105, sur 3 col.)
4. Index alphabétique des personnes, en arabe, avec indication des dates de leur vie et des occurences (p. 105-398, sur 2 colonnes)
5. Index arabe des titres (p. 398-545, sur 2 colonnes)
6. Index thématique (*Sachregister*) (p. 546-593, sur 2 col.)
7. Additions et corrections (p. 593-595, sur 2 colonnes)
8. Douze planches contenant 63 reproductions de manuscrits datés, classées chronologiquement de 364 à 1300 de l'Hégire.

4. La littérature arabe des Chrétiens

En ce qui concerne la *littérature arabe chrétienne*, le fonds de Berlin n'est pas très riche: 34 manuscrits théologiques, analysés cependant avec un soin extrême (p. 523-565 du tome IX). Pour bien des textes, c'est là qu'on trouvera la présentation la plus précise de leur contenu; tels les deux recueils canoniques (N° 10180-10181), qui couvrent 27 grandes colonnes; ou la *Lampe des Ténèbres* d'Ibn Kabar (N° 10184) décrite sur 10 colonnes. De là l'intérêt de ces 43 pages.

Cependant, la *littérature arabe des Chrétiens* ne se réduit pas à ces 34 manuscrits. En effet, dans toutes les autres sections (à l'exclusion des sept premières qui sont exclusivement musulmanes), on trouvera de nombreuses œuvres composées par des Chrétiens. En particulier, dans les sciences exactes (mathématiques, astronomie, ou physique), dans les sciences naturelles (médecine, pharmacologie, chirurgie, etc.), ou dans les lettres et sciences humaines (belles-lettres, poésie, histoire, etc.).

Voici quelques exemples. Les *historiens* sont représentés par Ibn al-ʿAmīd, Ibn al-ʿIbrī, Ibn al-Rāhib, etc. Les *médecins* sont représentés par Ḥunayn Ibn Isḥāq, Ibn Buṭlān, Ibn Ǧazlah, Ibn al-Quff, ʿIsā Ibn Yaḥyā Ibn Ibrāhīm, Yaḥyā Ibn Māsawayh, etc. Les *savants* sont représentés par Qusṭā Ibn Lūqā et Isḥāq Ibn Ḥunayn. Les *poètes et hommes de lettres* par al-Aḫṭal, Buṭrus Karāmah (appelé aussi Butrus Ibn Ibrāhīm), Germānus Farḥāt, ou Niqūlā al-Turk.

Un inventaire systématique de tous les manuscrits d'auteurs chrétiens non inclus dans la section 21 (N° 10172 à 10205) serait d'ailleurs fort utile à dresser. Car ces manuscrits n'ont pas été intégrés dans la GCAL de Graf. Mais cela dépasserait les limites d'un compte rendu.

Conclusion

Quant à la reproduction de l'ouvrage en format réduit, par la Olms Verlag, elle est remarqnable à tous égards: reproduction nette et bien encrée; papier résistant; reliure solide et élégante; format agréable et maniable. De plus, l'éditeur a pris soin d'indiquer, *sur la couverture de chaque volume*, les numéros des mannscrits analysés, ce qui facilite énormément la recherche.

Pour les motifs indiqués, ce catalogue est *le complément indispensable aux histoires de la littérature arabe* de Brockelmann, Graf et Sezgin. Après près d'un siècle, il conserve encore toute sa valeur. Bien plus, *il donne vie* à ces inventaires nécessairement arides. Le prix de l'ouvrage est certes élevé (1980 DM); mais c'est un investissement qui vaut la peine pour une bibliothèque.

Kh. SAMIR S.J.

Heide und Helmut BUSCHHAUSEN, *Das Evangeliar Codex 697 der Mechitharisten-Congregation zu Wien. Ein armenische Prachthandschrift der Jahrtausendwende und ihre spätantiken Vorbilder*, Union-Verlag, Berlin 1981, 47×34 cm., pp. 64 dont 16 pl. en couleurs.

A l'occasion dn 300ème anniversaire de la Congrégation des Mékhitaristes, en 1976, les huit feuillets datant de 1000 environ qui constituent le codex 697 arménien des Mékhitaristes de Vienne, ont été restaurés dans leurs couleurs originales. Dès avant leur restauration, alors qu'ils étaient encore à peine lisibles, ces huit fenillets avaient déjà suscité l'intérêt de plusieurs spécialistes dont K. Weitzmann en 1938. Ils constituent un cahier complet en tête d'un évangéliaire perdu par ailleurs. Les anteurs les soumettent à une étude raffinée, appuyée sur des reproductions en couleurs qui permettent d'apprécier une série d'aspects rarement soulignés auparavant. Il sante aux yeux admiratifs du lecteur que le jeu des tonalités de l'ornementation est accordé aux nuances différentes dn côté poil on dn côté chair du parchemin, de telle sorte que la composition doit se lire à page ouverte face à face, comme la restituent les planches en conleurs.

La lettre d'Eusèbe à Carpianos remplit la lumière des trois premiers portiques; la concordance des sections des évangiles remplit les sept suivants; l'entrée du sanctuaire est la huitième miniature. Les cinq dernières images présentent le sacrifice d'Abraham surmontant l'Annonciation, la Nativité, le Baptême dn Christ, la Crucifixion, et enfin les qnatre évangélistes.

Les formes d'ornementation ont immédiatement éveillé l'attention des spécialistes par leur reproduction de types ornementaux de la basse antiquités.

Les auteurs illustrent le bien-fondé de cette appréciation, non seulement par une abondante documentation comparative, mais par l'édition de la lettre arménienne en un superbe *erkatagir* (p. 10), et par la reprodution du passage de la Vie de Constantin par Eusèbe, où Constantin demande des exemplaires des évangiles qu'il est prêt à financer. La persistance de traits archaïques en tête des évangiles, dans une aire aussi vaste que l'Allemagne, l'Ethiopie et le Caucase, permet de faire remonter au IVe siècle l'idée qui préside à l'ornementation. Celle-ci n'est autre que la représentation de la tombe du Christ, selon l'architecture peut-être antérieure à la basilique achevée en 335. Le lecteur qui pénètre dans l'évangile entre ainsi dans le sanctuaire de la Résurrection. La reproduction des représentations intermédiaires entre l'architecture de l'antiquité et les copies plns ou moins déformées, est saisissante. Des motifs ornementaux anciens remplissent également l'arc au-dessus des colonnes. H. Bushhausen permet de corriger le rapprochement fait par E. Klemm entre les efflorescences stylisées des fol. 3v et 4r et l'ornementation de la Coupole de la Roche à Jérusalem. Il propose la comparaison avec une galerie de Sainte-Sophie au VIe siècle. S'il nous est permis d'effectuer encore un rapprochement pour ce style, ce serait avec les restes des parties anciennes dans l'ornementation du Baptistère de Constantin qui flanque la basilique Saint-Jean de Latran. L'auteur rappelle également la forme octogonale récemment remise à jour à Trèves. La mystique de l'octogone en relation avec l'Ogdoade de la Résurrection a récemment été soulignée par R. STAATS dans *Theologie der Reichskrone*, 1976. Tous ces éléments si anciens aboutissent à la reproduction un peu fruste mais combien fidèle du vieil évangéliaire arménien. On aimerait voir publier d'antres documents avec autant d'espace et de compétence. Le volume est digne du tricentenaire.

M. VAN ESBROECK S.J.

Gustav FLÜGEL, *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften der kaiserlichen und königlichen Hofbibliothek zu Wien*, 3 Bände, Wien, 1865-1867. Reprint: Hildeshim, Olms Verlag, 1977, pp. LXXXII-1990.

Gustav Flügel, un des plus grands orientalistes du siècle dernier, catalogue ici 2016 manuscrits, dont la moitié environ est en arabe, et l'antre moitié en persan ou turc.

Antérieur au catalogue d'Ahlwardt, il lui a ouvert la voie, inaugurant cette méthode de classement. Cependant, ses divisions sont plus analytiques que celles d'Ahlwardt (une quarantaine de sections, au lieu de 21) et moins bien ordonnées.

Ici, chaque manuscrit est décrit d'une pièce, et n'est pas « dépecé » comme chez Ahlwardt. Les renvois au *Lexicon bibliographicum*

de Ḥāǧǧī Ḫalīfah sont constants, d'autant que Flügel en est l'éditeur. La description est minutieuse, et l'Auteur reporte souvent de longs extraits ou la table des matières. Une lacune cependant: à la différence d'Ahlwardt, Flügel n'essaie pas de dater les manuscrits, ou de préciser les dates de la vie des auteurs mentionnés.

Le volume III fournit les tables de concordance des cotes (p. XXIII-LXV) et deux index: des titres (en arabe) et des auteurs (en transcription, p. 551-650). Mais les renvois y sont faits aux volumes et pages, et non pas aux numéros des manuscrits, ce qui les complique.

La section intitulée *Christliche Theologie* comprend les manuscrits Nº 1541-1573 (III, p. 3-28), avec 31 manuscrits arabes et deux (Nº 1550 et 1572) persans. Il s'agit essentiellement de textes bibliques, hagiographiques, liturgiques ou spirituels, un bon nombre desquels appartient à la tradition copte.

Cependant, comme pour le catalogne d'Ahlwardt, on trouvera une vingtaine de textes arabes d'auteurs chrétiens classés ailleurs, en particulier les fameuses *Maqāmāt* d'Abū al-'Abbās Ibn Mārī al-Masīḥī mort en 1193 (Nº 384) qui sont si rares (on en connaît un autre manuscrit à Bagdad, et trois autres perdus; cf. GCAL II, 211-212), bien qne je ne sois pas sûr qu'il s'agisse des mêmes.

Pour faciliter la tâche aux chercheurs de ce domaine, je donne ici une liste exhaustive (autant que j'ai pu) de tous les manuscrits arabes d'auteurs chrétiens (ou s'y rapportant), non compris dans les Nº 1541-1573. La voici: 40, 219, 341, 344, 384, 464, 496, 497, 884, (904), 932, 974, 1197, (1462), 1464, 1530, (1668/2º), 1669, 1670, 1851, 1852, (2006), 2013.

Ici encore, nous avons affaire à un bon instrument de travail, qui valait la peine d'être réimprimé et mis à la disposition des chercheurs. On saura gré à la Olms Verlag pour cette entreprise, pour la perfection de la reproduction et la qualité de la reliure. Ajoutons qu'il y aurait eu avantage à indiquer sur la couverture les numéros des manuscrits contenus dans chaque volume (1-781, 782-1540, 1541-2016), comme pour le catalogue d'Ahlwardt.

Kh. SAMIR S.J.

Sever J. VOICU et Serenella D'ALISERA, *I.M.A.G.E.S. Index in manuscriptorum graecorum edita specimina*. Borla, Rome 1981, pp. XVI-625.

Cet ouvrage fournit un inventaire des reproductions photographiques de manuscrits grecs parues dans les publications scientifiques. Pour ce faire, les Auteurs ont travaillé dans les plus importantes bibliothèques de Rome, notamment dans quatre d'entre elles: la Vaticane, du Biblique, *de l'Oriental* et du Germanique. Ils ont inventorié plus de 20.000 facsimilés provenant d'environ 6.000 manuscrits.

L'ouvrage comprend une bibliographie (p. 1-118) et l'index proprement dit (p. 119-625). La bibliographie est déjà par elle-même très précieuse: 2300 titres en une douzaine de langues, classés par ordre alphabétique des auteurs, puis chronologiquement pour chaque auteur. Les plus cités sont: Kurt Weitzmann (60 titres), A. N. Grabar (45 titres), L. Politis (27 titres), H. Omont (21 titres), H. Hunger (18 titres), Serarpie Der Nersessian (17 titres) et C. Walter (17 titres). L'*index* classe les mannscrits par villes, puis par bibliothèques, puis par fonds; le tout suivant l'ordre alphabétique absolu. Les noms des villes sont conformes à la langue originelle (Athēnai, Città del Vaticano, Iskandariyyah, London, Moskva, Tbilisi, etc.).

Outre l'intérêt bibliographique et artistique évident de cet ouvrage, il sera utile aussi à quiconque étudie de près ou de loin un manuscrit grec. Il permettra de savoir immédiatement si quelqu'un a publié un facsimilé de ce manuscrit, et par là de repérer une étude qui aurait échappé à l'attention. C'est ainsi qu'ayant moi-même publié en 1978 une planche du *Paris grec 325*, j'ignorais que Montfaucon en 1708, Silvestre en 1841 et Omont en 1892 en avaient publié déjà d'autres (cf. p. 483).

L'information ainsi offerte est considérable. Qui aurait pensé que le Ménologe de Basile (*Vatican Grec 1613*) a fait l'objet de centaines d'études (cf. p. 269-273), ou que le recueil de Grégoire de Nazianze (*Paris A.F. grec 510*) en a suscité presque autant (p. 485-488), comme aussi le Cosma Indicopleuste du *Vatican Grec 699* (p. 250-252) et la Genèse du *Wien Theologici Gr. 31* (p. 609-611)?

Même les orientalistes auront intérêt à consulter l'ouvrage. Ainsi, les **arabisants** y trouveront diverses études (de Garitte, Montfaucon, Omont, Samir ou Silvestre) consacrées à trois manuscrits gréco-arabes: le *Paris Grec 325* (p. 483), le *Saint Paul Kacmarcik* (p. 550) et le *Sinaï Arabe 116* (p. 552). Les **arménologues** y trouveront trois études de J. P. P. Martin consacrées au *Paris Arménien 9* (p. 625). Les **coptologues** y trouveront plusieurs études sur le *Paris Copte 129* (p. 515-516) et le *Vatican Borgia Copte 109* (p. 223). Les **géorgisants** en trouveront également sur trois manuscrits de Tiflis (*Tbilisi A 648*, *gr. 27* et *gr. 28*; cf. p. 567). Les **syriacisants** enfin trouveront une étude de Hjelt sur le *Sinai Syr. 30* (p. 564) et trois autres sur le *Vatican Syr. 162* (p. 286). Ce ne sont là que des exemples montrant la richesse de cet inventaire.

Une seule critique: il manque un index des *périodiques* consultés et cités, et s'ils ont été consultés de manière exhaustive ou occasionnelle. Cela aurait permis de compléter plus systématiquement cet inventaire.

J'ajoute aussi deux références, tirées de l'ouvrage du P. MATTĀ AL-MASKĪN, *Al-Ifḫāristiyyā wa-l-quddās* (Saint-Macaire, 1977, 764 pages + 40 planches). Dans la série des planches finales (non numérotées), nous trouvons deux fragments liturgiques gréco-arabes, provenant de manuscrits (non encore cotés) de Saint-Macaire dans le Wādī al-Naṭrūn; la 8º fournit un extrait des diptyques datant des années 1320-1327; et la 14º un autre extrait de même époque.

Deux autres références se trouvent dans Hugh G. Evelyn WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, Part. I: *New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius* (New York, 1926), planches XXI A et B, qui proviennent du ms Cairo N° 20 (*sic*) composé de deux mss. Le ms A contient le texte grec de la liturgie alexandrine de saint Basile, copié à l'époque du patriarche copte Benjamin II (1327–1339) mentionné au fol. 9ʳ; et le ms B le texte grec de la liturgie alexandrine de saint Grégoire, copié vraisemblablement à la même époque. La pl. XXI A reproduit les fol. 9ʳ et 4ʳ (transcrits et traduits aux pages 205 et 203); et la pl. XXI B reproduit les fol. 14ᵛ et 5ᵛ (transcrits et traduits aux pages 212–213 et 209).

En conclusion, cet ouvrage, fruit de patientes recherches, rendra d'appréciables services aux chercheurs travaillant sur les manuscrits, à cause de l'extrême précision et de l'érudition considérable qui le sous-tendent. A ma connaissance, c'est le premier ouvrage de ce genre et de cette envergure; et ce n'est pas là le moindre de ses mérites. Puisse-t-il susciter d'autres travaux semblables, dans d'autres langues que le grec. Il est appelé à devenir un instrument indispensable de travail bibliographique.

Kh. SAMIR S.J.

Historica

Gerald J. BOBANGO, *The Romanian Orthodox Episcopate of America: the first half century, 1929-1979*. Romanian-American Heritage Center, Jackson (Michigan) 1979, pp. 364.

Dans les dernières années du dix-neuvième siècle les premiers Roumains se rendent aux Etats-Unis pour — selon l'adage « mia si drumul » — faire fortune et prendre le chemin de retour. Quand au début de ce siècle la rentrée en Roumanie devient illusoire, l'immigration roumaine organise ses premières paroisses en collaboration avec les prêtres envoyés par le métropolite de Sibiu. Cette structure paroissiale s'avère indispensable pour assurer le bien-être religieux, culturel et social des immigrés. Ce n'est qu'en avril 1929 que ces paroisses fondent l'évêché orthodoxe roumain autonome et ce n'est qu'en juillet 1935 que les Américains d'origine roumaine accueillent leur premier évêque, Mgr. Policarp Morusca, envoyé par le Saint Synode de l'Eglise Orthodoxe Roumaine. A peine quatre ans plus tard l'évêque rentre en Roumanie. Il avait doté son église d'institutions importantes dont le foyer roumain Vatra, mais son style épiscopal et sa dépendance étroite du Saint Synode heurtaient de plus en plus une manière américaine d'être paroisse et une conception américaine d'autonomie ecclésiale. A la suite des bouleversements politiques aussi bien dans la mère patrie que dans le patriarcat de

Roumanie cette crise s'aggrave. Après de longues années de désarroi et de dissensions les tensions seront institutionnalisées par deux élections. En mai 1950 le Saint Synode de l'Eglise Orthodoxe Roumaine élit Mgr. Andrei Moldovan au titre d'un évêché missionnaire orthodoxe roumain en Amérique du Nord et en juillet 1951 l'assemblée de l'épiscopat orthodoxe roumain américain élit comme successeur de Mgr. Policarp, Mgr. Valerian D. Trifa qui sera consacré en avril 1952 par le métropolite John Theodorovich de l'Eglise Orthodoxe Ukrainienne. L'église autonome entre en communion avec l'église qui sera par la suite l'Eglise Orthodoxe d'Amérique assurant ainsi son indépendance à l'égard du Patriarcat de Roumanie. Le clivage entre les deux églises orthodoxes roumaines aux Etats-Unis n'est pas seulement d'ordre canonique: il signifie aussi une plus ou moins grande ouverture à l'acculturation américaine. L'auteur réussit une narration vivante, bien documentée et très circonstanciée des étapes de cette histoire mouvementée et complexe. C'est une interprétation principalement sociologique d'une évolution de la « Roumanité » aux Etats-Unis, à travers les changements des structures ecclésiales. Il reste à apprécier ecclésiologiquement les événements que l'auteur relate avec talent.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Norman DAVIES, *God's Playground. A History of Poland*. In two volumes, Clarendon Press, Oxford 1981, pp. XXXIII-605, XXII-725; 16 plates, 45 maps, 21 diagrams.

A history of Poland, especially a history that is in the main objective and readable, is a welcome addition to serious literature on eastern Europe. Reliable and worthwhile studies of individual states are a rarity, especially in western languages. The two volumes of the present work deal with the whole range of Polish history: vol. 1 from the origins to 1795, vol. 2 from 1795 to the present (the election of Karol Wojtyła as pope and the forming of Solidarność). Combined, they give a reasonably full picture of the history of Poland, not only in chronological extent, but, what is more, in the varied aspects of Polish historical life. The result is, on the whole, a reliable and engrossing survey of periods and topics for the general reader.

Unfortunately, the aspect in which we are especially interested — the Church — receives a really unsatisfactory treatment. While the sections devoted to the Church are scant, they abound in errors, and those to the Eastern Church (which accounted for 40 percent of the population of the old republic) doubly so. It is enough to take only the first few sentences of the section on the Eastern Church in vol. 1 as an example.

"The predicament of the Orthodox community was particularly problematical", the author begins (p. 172) — a vague statement not explained by anything that follows. The author continues: "In Poland, the Orthodox inhabited the northern flanks of the Carpathians as far west as Sanok and Krosno. In Red Ruthenia, annexed in 1340, and in the Grand Duchy of Lithuania, they represented the dominant element". First of all, there is confusion here between names of states and names of ethnic territories. Secondly, it is precisely in 1340 that Casimir III annexed the region of Sanok (Sjanok) to Poland. Red Ruthenia, by which I imagine the author means the territory of Halyč, was annexed nine years later.

The author then tells us that the Orthodox in the united republic "belonged to the ancient Orthodox dioceses of Kiev and Nowogródek". In fact, the diocese of Nowogródek was not only far from ancient — it never existed at all. What the author should have told his readers is that the Orthodox belonged to the Kiev metropolitanate, which in this period counted seven other dioceses.

Let us continue with the following paragraph. "Yet the Orthodox did not live at peace, least of all among themselves. From 1453, when the Patriarchate of Constantinople fell into Ottoman hands, they became the constant prey of politically interested parties. On the one side, the Tsars of Muscovy extended claims of universal patronage. On the other side, the Roman hierarchy saw hopes of ending the Schism". The first sentence again seems devoid of meaning. As for the fateful year 1453, it did not mark any change for the Orthodox of Poland. The tsars extended their claims much later. And Rome had projects of ending the schism much earlier.

There is no need to go on in detail. Suffice it to point out that the name of the papal legate was Antonio Possevino (not Antoni Possevini); that tsar Feodor, poor man, was incapable of creating anything, and it was his boyars who prevailed upon Jeremiah to recognize the patriarchate of Moscow; and that prince Ostroz'kyj (who here figures as Konstanty Vazyl [*sic*] Ostrogski), founded a school at Ostrih in Volyn', not Ostroróg in the Poznan' region, that his school was not a "theological academy", and that he was far from being a meek soul who only "wanted to be left in peace".

All these (and more) errors are crammed into less than a page of text; the rest of the section is no better. And other references to church matters are likewise invariably faulty. Javoriv (Jaworów) in 1627 did not possess a "Uniate Bazylian [*sic*] Church" (1:318); the terms of the document cited are misunderstood. The pope in the 20th century who had been nuncio to Poland was Pius XI, not Pius XII (2:213). The Wallachian church in Lviv is not a Polish artistic monument, as the author asserts (2:514). "Monks and nuns" is hardly the proper nomenclature for all persons in religious life today (2:613).

It is disconcerting that historians who otherwise strive for a maximum of accuracy do not make an effort to be exact when dealing with ecclesiastical matters. In the case of the present work such inaccuracy is all the more to be regretted since these two volumes can otherwise serve as a good introduction to the history of Poland.

It must also be pointed out that inexactness in details is found throughout the work, sometimes due to the way statements are worded. A few random examples follow. Sahajdačnyj's (Sahajdaczny) title was hetman, not ataman (1:460), terms which are also confused elsewhere — there is a difference in meaning. The statement in 1:508 implies that Stanisław Leszczynski's daughter married Louis XV after 1733; the marriage took place in 1725. The dates of Stanisław Szeptycki in 2:271 are 1867-1946, but on p. 381 they become 1867-1950. "Instituto Istorico Polacco" should read "Istituto Storico Polacco" and it is near Piazza Venezia, not Piazza Roma (2:285). In no language is Daniel's ancient capital called "Khilm" (2:523).

The work, nevertheless, has merits. The account is informative, and the author's analyses often reveal an intimate grasp of the subject. It is a pity that the work cannot be recommended without the reservations mentioned here.

S. Senyk

Peter Kawerau, *Il Cristianesimo d'Oriente*. Tr. di M. Rosa Limiroli. (= Storia delle Religioni 2), Editoriale Jaka Book, Milano 1981, pp. 300.

Questo libro, uscito in tedesco nel 1972, nella collana *Die Religiones der Menschheit*, dell'editore Kohlhammer di Stuttgart, appare a distanza di nove anni in veste italiana. Infatti l'opera, con la sua maniera di affrontare il titolo estremamente impegnativo di Cristianesimo di Oriente (l'A. se ne giustifica nella premessa) conserva tutto il suo valore.

Dopo un'introduzione che descrive il contesto linguistico, le versioni orientali della Bibbia, le fonti letterarie di quelle Cristianità, il computo cronologico delle varie Chiese, la loro denominazione e il loro stato attuale, Kawerau tratteggia in tre capitoli dal titolo rispettivo di « Oriente », « Bisanzio », « Europa Orientale e Sudorientale », le figure che giudica più rappresentative. Sono quindici personaggi caratterizzati in altrettanti medaglioni. Per l'Oriente: Bardesane, Afraate, Efrem, Teodoro di Mopsuestia, Dionigi Areopagita, Bar Ebreo, Ebedjesu. Per Bisanzio: Eusebio di Cesarea, Basilio, Giovanni Damasceno, Teodoro Studita, Gregorio Palamas. Per i Paesi Slavi: Giovanni Esarca, Avvakum, Ilarione.

Il capitolo sull'Oriente si conclude con una sezione nella quale si fa giustamente posto all'Islam: « La teologia cristiana dell'Oriente verrebbe definita in modo incompleto, se si volesse prescindere dal suo costante rapporto critico con l'Islamismo » (p. 105).

Nel capitolo su Bisanzio, l'ultima sezione è dedicata ai rapporti fra Bisanzio e l'Europa Orientale (pp. 155-164). Il mondo bizantino ha profondamente influito su quell'area culturale, dalle coste mediterranee della Dalmazia alla Romania.

Nel capitolo sul Cristianesimo Slavo, alle figure di personaggi storici si alternano pratiche spirituali caratteristiche, come la « preghiera di Gesù » esemplificata nella *Filocalia* e nel *Racconto del pellegrino russo.*

Infine, l'A. dedica a modo di conclusione una quindicina di pagine al confronto fra Cristianesimo Orientale e Occidentale (pp. 219-233). Non si tratta di due Cristianesimi opposti o in tutto irreconciliabili. Si tratta però di forme diverse che si avvantaggiano del reciproco confronto e paragone, in un sano pluralismo.

Detto ciò e rilevati i meriti del mettere á disposizione del Lettore italiano questa valida opera, aggiungiamo che sarebbe stato desiderabile offrire con la traduzione anche un aggiornamento. Venendo a nove anni di distanza dall'edizione originale la sistematica bibliografia (pp. 235-290; più di ottocento voci) che costituiva allora uno dei meriti principali dell'opera, avrebbe dovnto essere aggiornata, semmai con opportune appendici o note in calce. Per esempio, le riflessioni su mistero, figura, tipo, nella teologia siriaca, che Kawerau propone alle pp. 48-49, dovrebbero oggi richiamarsi all'ottimo lavoro di R. MURRAY, *Symbols of the Church,* Oxford 1975. La sezione sulla Filocalia (pp. 187-202) supporrebbe oggi la menzione della nuova versione inglese della Filocalia. E le pp. 202-214 (*Dobrotoljubie e Pellegrino russo*) dovrebbero citare le recenti versioni italiane di questa famosa opera sulla preghiera di Gesù.

Inoltre, se la veste tipografica e la presentazione esteriore sono buone, bisognava curare di più l'esattezza terminologica del testo. Perché parlare di « calcedonico » invece di « calcedonese », di « nizeno » invece di « niceno », di « opera standard » invece di « opera classica »?

V. POGGI S.J.

Reinhard LEBE, *Quando San Marco approdò a Venezia. Il culto dell'Evangelista e il miracolo politico della Repubblica di Venezia.* Il Veltro Editrice, Roma 1981, 8°, pp. 286.

Chi non è ignaro della storia di Venezia troverà questo volume molto interessante. Va da sé come suggerisce il titolo, che l'A. non vuole scrivere una delle tante storie della Serenissima, attenendosi ai soliti schemi cronologici e interpretativi, fatti apposta per riempire l'arco di tempo che parte, a un di presso, dal secolo VI e finisce col Trattato di Tolentino (1796) o ai nostri giorni.

Per l'inteleiatura generale del libro il Lebe si serve specialmente della voluminosa storia di Heinrich KRETSCHMAYR (*Geschichte von Venedig,* voll. 3, Gotha-Stuttgart 1905-1934; ristampa, Aalen 1964). La scelta è senza dubbio felice, se si confronta l'opera con quella più voluminosa, ad esempio, del Romanin, o quella più settoriale, del Lane, per ricordarne una delle più recenti. Per la sua esposizione personale, parte invece da un'intuizione storica, che è l'applicazione di un criterio sempre più usato nella storiografia contemporanea: indagare il rapporto di un culto religioso colle fortune e sfortune politiche di una determinata città, società, Stato, nazione, ecc. Qui si tratta dei rapporti del culto di San Marco Evangelista con « il miracolo politico della Repubblica di Venezia ».

In poche parole. Quell'arcipelago di isolette, affioramenti sabbiosi e bassi fondali che costituisce la Laguna di Venezia, fu abitato da tempi non precisabili, benché sia probabile che il numero dei suoi abitanti si sia accresciuto grazie all'afflusso dei fuggiaschi di terraferma durante le invasioni barbariche; che il centro abitato da quella popolazione di poveri pescatori e commercianti di sale, per molti secoli fu Rialto, e il nome di Venezia è assai tardivo; la vicenda politica di Rialto ebbe inizi molto modesti, giacché i suoi abitanti erano governati da Bisanzio (che sotto molti aspetti legava loro le mani) e per di più dovevano difendersi dal pericolo di cadere nelle mani dei Longobardi come tutto il retroterra veneto o sotto il vassallaggio dei Franchi che avevano distrutto il regno longobardo; a tutto ciò si aggiungeva la necessità di difendersi dalle scorrerie marittime degli Slavi e dalle incursioni terrestri degli Ungheri.

Ma nel secolo IX la futura Serenissima cominciò ad accrescere la sua potenza commerciale e politica grazie a un gruppo di famiglie facoltose e potenti, che cominciarono a creare il doge e a costituire la famosa oligarchia aristocratica veneziana, che, tutto sommato, gestirà il potere veneziano fino alla caduta definitiva della Repubblica nel 1796. I Signori di Rialto seppero avvantaggiarsi del trattato di Aquisgrana dell'811, tra Carlo Magno e la Corte di Costantinopoli; con tale pace si resero indipendenti dal Basileus di Costantinopoli, col trattato dell'840 coll'imperatore carolingio Lotario, si resero indipendenti dalla sovranità, del resto mai esercitata, degli imperatori d'Occidente. Oltre a ciò cercarono di ottenere con successo franchigie e privilegi commerciali.

Nel frattempo, negli anni 827/28, era avvenuto il fatto decisivo della pretesa traslazione delle reliquie di S. Marco Evangelista da Alessandria d'Egitto a Venezia. Il fatto sarebbe stato, secondo il Lebe, decisivo, perché, coronando una vecchia opposizione ai patriarchi di Aquileia che fin dal secolo V rivendicavano la giurisdizione ecclesiastica su Venezia (che del resto avevano esercitato pacificamente fino allo scisma dei Tre Capitoli, 553 ca, mediante cui, staccandosi da Roma, spinsero i Papi ad opporre loro il nuovo patriarcato di Grado), se ne rendevano liberi e indipendenti; perché, possedendo ora, non senza un aiuto provvidenziale, le reliquie del discepolo di San Pietro fondatore della sede patriarcale di Alessandria, avevano il diritto di ereditare il titolo di Grado. Così Venezia diveniva sede

patriarcale: fatto dalle conseguenze religiose e politiche imprevedibili, come dimostrò la storia successiva, specialmente quando Venezia divenne padrona dell'Adriatico e, in compenso di aiuti militari, ottenne dalla dinastia bizantina dei Comneni grandi privilegi economici nell'emporio di Costantinopoli. Tali conseguenze divennero più evidenti dopo la conquista di Costantinopoli della IV crociata: i Veneziani che vi contribuirono con la loro flotta, non solo ottennero i 3/8 del bottino, ma anche i 3/8 dell'ex-Impero bizantino divenuto ora un agglomerato di Stati latini e greci. Da quel momento Venezia divenne un impero coloniale e la floridezza dei suoi commerci non fu raggiunta neppure da Genova. Il Leone di S. Marco dovette arretrare nei secoli XV-XVIII dinanzi alla Mezza Luna degli Ottomani e poi accasciarsi vinto dinanzi alle aquile napoleoniche.

Che ci sia del vero nella tesi che costituisce la trama di questo libro, non c'è dubbio. Ma si tratta sempre di *una tesi*, limitata come tutte le tesi interpretative della storia ed ispirata del resto da certe intuizioni storiografiche recenti sulla funzione dell'agiografia non solo come fonte storica, ma anche come chiave di lettura dei fatti storici.

Il libro del Lebe si legge con facilità e piacere; il suo stile richiama quello del nostro Indro Montanelli, quando, stanco di fare il giornalista, si avventura nel regno di Clio. Alla fine del volume, prima di un accurato indice dei nomi e dei luoghi, il Lebe presenta una ricca bibliografia ben scelta, che rende più di un servizio a chi voglia continuare ad introdursi nella storia prestigiosa di Venezia, che va arricchendosi sempre più.

C. Capizzi S.J.

Litterae Episcoporum Historiam Ucrainae Illustrantes, vol. V: *1711-1740*, edidit P. Athanasius G. Welykyj OSBM, PP. Basiliani, via S. Giosafat, Romae 1981, pp. xx+375, plates 11.

The fifth volume of the letters of the Catholic Ruthenian bishops embraces the years 1711 till 1740, a momentous period for the United Church. The meshing of the northern eparchies, in union with Rome for over a century with the southern dioceses, recently united, was not smooth. It was the time when the canons and regulations of the synod of Zamość were applied.

While some of the letters have been published before, notably by A. Hodinka and by the editors of *Monumenta Ucrainae Historica*, the vast majority of texts is presented here for the first time.

The most intriguing texts are excerpts from the diary of Leo Kyška (pp. 8-68), at that time protoarchimandrite and newly consecrated bishop of Volodymyr. Perusing them, two thoughts are bound to arise: First, what an unweared toiler Kyška was; second, how economical and merely personal problems throw into the shadow religious and ecclesiastical interests.

In the volume there are very few documents directly related to the synod of Zamość, though many to its aftermath. Such was the case of Th. Godebskyj, bishop of Pinsk, against whom was inaugurated a canonical process in the cathedral of Pinsk on 31 August 1726. He was accused of neglecting to promulgate the synod of Zamość and of not observing its regulations against simony (pp. 238-262).

The advance of Ruthenian Catholicism did not make the Polish hierarchy more amicable to the Ruthenian rite. On the contrary, Jan Skarbek, Latin archbishop of Lviv insisted on the "praeeminentia ecclesiarum Latinarum", that entailed for Ruthenians unfavorable repercussions in economic and social life (pp. 183-185). Several Latin bishops signed a declaration insisting on the prerogatives of Latins in civil life "propter maiorem praeeminentiam ritus" (p. 215). In spite of this ill-disposed atmosphere, the years were a preparatory period that with some exaggeration is called the golden age of Ukrainian and Belorussian Catholicism, a few decades before the partitions of Poland.

The edited texts hardly provoke any criticism. The main complaint refers to the explanatory notes, or better, to the want of them. There is a series of documents written in 1725 in favor of the bishop of Pinsk (pp. 225-229). The first privilege was written by Sigismund I in 1522 and reconfirmed by Ladislas IV in 1633. It was published in *Akty otnosjaščiesja k istorii Zap. Rossii*, t. II, SPb 1848, No 109. The text of the Propaganda is less reliable, slightly different in wording and dating. Other documents related to the church of the Confraternity and of St. Theodore in Pinsk are mentioned. Background information on these is found in A. Milovidov, *Pinskij Bogojavlenskij byvšij Bratskij monastyr'*, Vil'na 1896, an offprint from the *Pinskij kalendar'*.

The material gathered in the volume does not offer strikingly new discoveries, but rather useful complementary details.

J. Krajcar S.J.

Liturgica

Antonio Labate, *Cinque inni bizantini inediti per le solennità della Pasqua*. Edizioni Dott. Antonio Sfameni, Messina 1980, pp. 217.

Qnesto gruppo di inni (più tecnicamente: «canoni») non erano del tutto ignoti, benché restassero ancora sepolti, se vogliamo dir così, in un ms. Vaticano, che è una vera miniera di testi liturgici: il *Vat. gr. 771*, copiato nel monastero di Grottaferrata nel sec. XI. Si credeva che tale codice fosse l'unico testimonio dei cinque inni; ma il Labate ha avuto la sorte di scoprire che i primi tre si trovano tramandati anche dal codice *Crypt. Δ.B. XVII*, «databile al secolo XII» (p. 8).

Fondandosi dunque su tali due mss. e su pubblicazioni analoghe, sia in raccolte liturgiche ufficiali o in libri ed articoli indipendenti, il Labate ha fatto la ricostruzione critica del testo fornendola dei soliti apparati, l'ha accompagnata di una traduzione italiana a fronte, dopo aver trattato i problemi caratteristici che sogliono sorgere in lavori del genere: paternità dei testi, peculiarità contenutistiche e formali della loro poesia, schemi metrici adottati per ogni singolo inno.

Come risulta chiaramente dal titolo del volume, i cinque canoni hanno come tematica i misteri cristologico-soteriologici della Settimana Santa. Il primo è dedicato al Lunedì Santo, il secondo al Martedì Santo, gli altri tre al Mercoledì Santo. I loro autori possono identificarsi grazie all'acrostico, come succede generalmente nel genere innografico dei canoni. Così il Labate può asserire che i primi tre inni appartengono probabilmente a Giuseppe Innografo, « nato in Sicilia, probabilmente a Palermo, e vissuto tra il 819 e l'886 »; il quarto è di S. Teodoro Studita, « vissuto tra il 759 e l'826, grande riformatore del monachesimo greco e strenuo difensore del culto delle immagini »; il quinto è opera verosimilmente di Giorgio di Nicomedia, « cartofilace di S. Sofia, vissuto nel IX secolo ». Superfluo rilevare che l'Editore dei cinque canoni ha cercato brevemente di caratterizzarne le fonti d'ispirazione (come al solito, prevalentemente scritturistiche e patristiche), i moduli espressivi originali o stereotipi, i momenti di autentico lirismo (cfr. pp. 11-18; gli schemi metrici impiegati sono riprodotti nelle pp. 177-197).

L'edizione critica dei testi greci ci sembra condotta alla luce dei criteri « ecdotici » moderni, seguiti con rigore e coerenza. La traduzione italiana, benché voglia giudiziosamente attenersi a una « trasposizione » il più fedele possibile all'originale greco in tutta la sua pregnanza semantica, sa riuscire limpida nell'espressione, moderna nel sapore e, non di rado, capace di mediare la difficile « poeticità » di una poesia destinata, com'è noto, non alla lettura o alla recita, ma al canto corale durante l'ufficiatura.

Il volume è chiuso da tre indici, i più utili dei quali sono naturalmente quello dei termini greci scelti (pp. 201-215) e quello dei nomi (p. 217). Forse sarebbe stato meglio se si fosse aggiunto un « indice biblico », rendendo così più accessibili i numerosi testi biblici citati nel secondo strato dell'apparato scientifico.

Non vogliamo fare un complimento al giovane Bizantinista se affermiamo con soddisfazione che questa sua « editio princeps » di cinque canoni di tre grandi Innografi bizantini viene ad aggiungersi dignitosamente e meritevolmente ad altre numerose pubblicazioni analoghe, fra le quali spiccano, ad esempio, gli *Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris*, diretti dal prof. Giuseppe Schirò e vari volumi del prof. Nikolaos Tomadakis e della prof. Enrica Follieri.

C. Capizzi S.J.

Gaetano Passarelli, *L'Eucologio Cryptense G.b.VII (sec. X°)*, (= Analecta Vlatadon edited by Panayotis C. Christou, 36), Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki 1982, pp. 240 + 11 fot. + 7 tav.

Quest'opera costituisce prima di tutto un segno ecumenico di gran valore, non fatto di gesti più o meno convenzionali, ma di concreta collaborazione scientifica fra l'Istituto Patriarcale di Studi Patristici di Salonicco e il Pontificio Istituto Orientale di Roma, il primo ospitando nella sua prestigiosa collana l'opera di un professore del secondo.

Il documento che viene presentato e accuratamente descritto, il tutto stampato in maniera eccellente, è uno dei più antichi documenti della liturgia bizantina. I riferimenti ad esso non sono mancati in tante e importanti monografie del passato che hanno voluto studiare l'uno o l'altro aspetto della storia del rito bizantino. Purtroppo, ogni riferimento al *Grottaferrata G.b.VII* era contrassegnato da ipotesi piuttosto che da punti fermi. Il manoscritto sembrava un coacervo di più frammenti di codice, anche se uniti con certi criteri logici, il che lasciava ancora più perplessi gli studiosi. La data di ogni frammento, nonchè la sua provenienza geografica, rimanevano incerte; questo toglieva importanza scientifica a un documento che d'altra parte sembrava averne tanta. Nessuno degli studiosi più seri che finora si erano interessati al *G.b.VII* era riuscito a risolvere questi problemi di base. Forse colui che più si era avvicinato alla soluzione era stato J.-M. Hanssens, che però si era limitato ad una parte importante ma ridotta del codice, la così detta Liturgia di San Pietro o adattazione bizantina della messa romana. I problemi, per non dire l'enigma, del codice sussistevano, con grande rammarico dei liturgisti. Il lavoro del Passarelli sembra apportare una soluzione convincente a questi problemi ed enigmi... Oriundo lui stesso, come il codice, della Magna Grecia e appassionato ricercatore di fonti di prima mano, fornito di una buona preparazione codicologica e linguistica, era la persona giusta per intraprendere con cuore ed intelligenza questo difficile studio.

E così, dopo un esame paleografico e codicologico convincente per il suo rigore scientifico, l'autore identifica i tre nuclei principali del codice, dando ad essi la datazione e provenienza precisa: essi provengono ostensibilmente dallo stesso luogo, l'Italia Meridionale, tutti e tre riconducibili alla stessa epoca: il X° secolo. Non si tratta però di tre frammenti di un solo eucologio, ma di tre eucologi differenti, più o meno completi, uniti non senza una certa logica, anche se ovviamente esistono lacune e interpolazioni di frammenti minori fra i tre nuclei principali.

Già nell'introduzione, di ben 62 pagine, Passarelli studia il contenuto dell'insieme del codice e lo paragona con altri codici. Un importanza speciale viene data al rito del matrimonio del *G.b.VI*,

in verità degno di attenzione per la sua originalità, all'interno dello schema classico della tradizione bizantina.

Nella descrizione del codice, l'autore ha inventato un nuovo sistema, a metà strada fra l'edizione completa del testo (il che sarebbe stato desiderabile, ma troppo oneroso e in certa maniera inutile, visto che molti testi sono già stampati nell'Eucologio attuale) e le descrizioni fatte da A. Strittmatter per il *Barberini 336* e da A. Jacob per il *Porfirii-Leningrad 226*. Questi autori, veri pionieri nel perfezionare il metodo dell'*Opisanie* di A. Dmitrievskii, si erano accontentati di dare le rubriche quasi complete e gli *incipit* delle preghiere dei mss da loro analizzati, rinviando per il resto agli stampati esistenti: GOAR, Eucologio di Roma del 1873, Eucologio di Atene del 1927 e altre edizioni più rare come Dmitrievskii, Trempelas, Brightman, etc. Passarelli non si accontenta di rimandare all'*Incipit* di queste preghiere, ma oltre a fare l'édizione di tutti i testi inediti, stabilisce per le preghiere edite in altre opere un ingegnoso benchè complicato sistema comparativo tra il *G.b.VII* e le altre opere. Perciò con queste edizioni, volta per volta citate, a portata di mano e l'opera del Passarelli si può conoscere assolutamente tutto il testo del *G.b.VII*.

La scienza liturgica può essere grata al Passarelli non soltanto di aver dato il giusto rilievo a uno dei codici più misteriosi e importanti, ma anche di aver introdotto un nuovo sistema critico di descrizione dei manoscritti, compromesso fra l'edizione completa (sovente poco realizzabile) e una descrizione esauriente dell'oggetto analizzato.

Seguono il testo una ventina di pagine di preziosi indici e 11 pagine di fotografie dei fogli più significativi del codice.

M. ARRANZ S.J.

Patristica

R. Y. EBIED, A. van ROEY and L. R. WICKHAM, *Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier.* (= Orientalia Lovaniensia Analecta 10), Departement Orientalistiek, Leuven 1981, pp. 130.

I primi cinquanta anni del movimento anticalcedonese lasciano diversi punti oscuri. Uno era costituito finora dalla controversia interna sul triteismo.

Questa particolare eresia trinitaria, enunciata la prima volta da Giovanni Askuzanghes e combattuta da Teodosio di Alessandria, quindi ripresa da Conone e da Eugenio, nonché da Giovanni Filopono, non rinnega la consustanzialità divina di Padre, Figlio e Spirito Santo. Il suo torto, come nel caso di Damiano patriarca di Alessandria, consiste nella mancata distinzione di ipostasi e sue proprietà (p. 42).

Ora, nelle stesse file anticalcedonesi ci fu uno strenuo oppositore di tale triteismo, Pietro di Callinico, patriarca antiocheno anticalcedonese dal 581 al 591.

I suoi scritti rimastici, oltre a un'anafora e a un poema sulla crocifissione (ambedue tradotti o editi) comprendono un lungo *Trattato contro Damiano patriarca di Alessandria* e una serie di documenti polemici qui edita e tradotta per la prima volta.

I due primi elementi di questa serie sono costituiti da una lettera sinodale di Pietro di Callinico a Damiano di Alessandria (pp. 75-80) e la risposta di quest'ultimo (pp. 81-82). Il terzo e il quarto documento consistono egualmente in una lettera di Pietro a Damiano (pp. 82-84) e relativa risposta (pp. 84-86).

I documenti dal quinto all'ottavo comprendono una nuova lettera di Pietro a Damiano (pp. 86-88), un rapporto sul ritorno a resipiscenza del vescovo Elia, già triteista (pp. 88-89), una professione di fede antitriteista dello stesso Elia (pp. 90-91) e una lettera di Damiano (pp. 91-92).

Come si vede, Pietro di Callinico inserisce nel dossier scritti del suo avversario Damiano, per sottolineare come Damiano abbia, fino a un certo periodo, convenuto con lui. Solo per difendersi dalla accusa di triteismo, Damiano ha poi usato con Pietro di Callinico una vecchia tattica: lo ha accusato di sabellianismo, ovvero della eresia opposta, che nega la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Ecco perché non è esatto intitolare con Baumstark la serie di documenti, *Trattato contro il Triteismo*. I singoli elementi del dossier non confutano direttamente il triteismo, mirando in primo luogo a confutare il sabellianismo di cui Pietro di Callinico è accusato. È invece corretto parlare di *Dossier antitriteista*, come fa questa pubblicazione.

Le ultime due lettere del dossier, i documenti nono e decimo, sono indirizzate da Pietro alla Chiesa di Alessandria (pp. 92-95) e al monastero degli Antonini (pp. 94-102). Qui manca l'intervento di Damiano. Del resto, il dossier termina *ex-abrupto*.

L'edizione dell'unico ms. della British Library e la buona traduzione inglese, precedute da un'accurata introduzione che inserisce il testo edito nel suo contesto storico e teologico, costituiscono un bell'esempio di interdisciplinarità e di collaborazione tra semitistica e storia della teologia.

Ci congratuliamo con gli Autori, anche per il loro progetto di darci un'edizione del *Trattato contro Damiano*, di cui leggiamo nella Appendice seconda i titoli dei cinquanta capitoli. Siamo sorpresi tuttavia come mai non si citi qui neppure una volta la dissertazione di H. MARTIN, *La controverse trithéite dans l'empire byzantin au VIe siècle*, Louvain 1959, che ha descritto le varie fasi della controversia e cui fa riferimento K.-H. UTHEMANN, *Des Patrarchen Anastasius I. von Antiochen Jerusalemer Straitgesprach mit einem Tritheiten* (CPG 6958), *Traditio* 37 (1981) 73-108.

V. POGGI S.J.

Paola PISI, *Genesis e Phthora. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'Enkrateia.* (= Nuovi Saggi 81), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981, pp. 218.

La presente monografia patristica è suddivisa in tre parti. La prima studia in Gregorio di Nissa il primato della verginità snllo stato coniugale. Nelle opere del Nisseno, soprattutto in alcune, l'A. ritrova vari elementi sui quali si basa questa concezione. Adamo, prima della colpa era vergine. Le tuniche di pelle indossate da lui e da Eva dopo la caduta indicano il successivo stato di inferiorità, rispetto al precedente (p. 44). La distinzione dei sessi appare, secondo Gregorio, soltanto dopo il peccato (p. 59). L'uomo era dotato originariamente di *aphtarsia* o incorruttibilità. Dopo il peccato di origine, egli entra nel *diastema* o tempo fluido, in perpetuo divenire (p. 76). In esso il matrimonio è tutt'alpiù « mezzo di consolazione di fronte alla morte » (pp. 68, 98).

Nella seconda parte della monografia, un *Excursus* studia comparativamente le motivazioni della verginità in Padri contemporanei e anteriori al Nisseno. Individua in tal modo una corrente di pensiero secondo la quale l'esercizio della sessualità è conseguenza inseparabile della morte. In tale concezione, *genesis* (generazione) e *phthora* (corruzione) vanno insieme, causate dal peccato e appartenenti a una forma di esistenza decadnta rispetto a quella delle origini (p. 135).

Infine, la terza parte della monografia cerca somiglianze e divergenze con l'*encratismo* e il *platonismo*. L'uno, l'encratismo, è estremista rispetto a Gregorio, perché condanna le nozze e la procreazione. L'A. riconosce giustamente che tale estremismo ipertrofizza tendenze presenti in un cristianesimo prettamente semitico. In tale contesto avrebbe dovuto accennare ai *bnay qiyama* del cristianesimo siriaco, che invece non menziona affatto, pur citando Nedungatt che li ha studiati in Afraate.

L'A. si diffonde invece su platonismo e neoplatonismo. Quanto al primo anche esso ritiene il matrimonio secondario e meno perfetto nei confronti della condizione umana originaria. Secondo vari dialoghi platonici il sesso appare in fase secondaria. Nel platonismo c'è qualche cosa di simile alla dottrina patristica della doppia creazione (p. 176). Così pure per il neoplatonismo l'atto sessuale ha una sua corruzione (*phthora*) intrinseca. Chi è vergine realizza meglio la tendenza all'Uno (pp. 181-182). Per Filone, Adamo era più vicino all'unità prima della creazione di Eva.

Questa monografia, che potrà suscitare qualche reazione critica su punti di dettaglio, interpretati diversamente da specialisti, ha il merito di precedere sempre con onesta chiarezza.

V. POGGI S.J.

Proximi Orientis

D.-M. A. JAEGER (Ed.), *Christianity in the Holy Land. Papers read at the 1979 Tantur Conference on Christianity in the Holy Land.* (= Studia Oecumenica Hierosolimitana vol. I), Ecumenical Institute for Theological Research, Tantur (Jerusalem) 1981, pp. 436.

Sono gli Atti della « Conference on Christianity in the Holy Land" tenuta allo Istituto Ecumenico di Tantur (Jerusalem) dal 29 aprile al 1° maggio 1979. Precede gli interventi una troppo lunga panoramica, redatta evidentemente *post-factum*, dall'organizzatore dell'incontro, D.-M. A. JAEGER (pp. 15-95).

Quindi i saggi riproducono i singoli interventi.

L. VOLKEN coglie senso e messaggio cristiani della Terra Santa (pp. 97-118); Y. DE BROUCKER, abate del monastero di Latrūn, considera la vita monastica locale nella storia e nella attualità (pp. 119-129); Fr. MANNS, dello Studium Biblicum Franciscanum, studia il Giudeo-Cristianesimo in Palestina (pp. 131-145); P. FIGUERAS, dell'università del Negev, ricostruisce l'antico passato cristiano del Negev e del Sinai (pp. 147-168); R. B. ROSE si occupa della storia di Gerusalemme al tempo del Regno crociato (pp. 169-196); K. PEDERSEN aggiorna fino al presente il lavoro di CERULLI, *Etiopi in Palestina* (pp. 197-211); F. BOUWEN, direttore di *Proche Orient Chretien*, tratta di rapporti ecumenici tra Cattolici e Patriarcato greco-ortodosso di Gerusalemme (pp. 213-235); W. H. BROWN esamina a sua volta 150 anni di rapporti tra Cattolici e Protestanti in Palestina (pp. 237-262); P. LENHARDT richiama i Cristiani allo studio dell'Ebraismo rabbinico (pp. 263-276); J. Coos SCHONEvELD si augura un più attivo dialogo tra Cristiani ed Ebrei (pp. 277-287); M. DUBOIS, il domenicano a capo del dipartimento di filosofia dell'Università Ebraica di Gerusalemme, enuncia i punti scottanti del dialogo teologico tra Cristiani ed Ebrei (pp. 289-300); K. CRAGG, vescovo anglicano e famoso islamologo, considera la Terra Santa teatro di contatti tra Cristiani e Musulmani (pp. 301-314); O. Chr. M. KVARME usa il termine paradossale di *Cristianesimo ebraico* per la Cristianità operante una vera inculturazione del messaggio cristiano in contesto ebraico (pp. 315-342).

Infine, Kh. SAMIR, del Pontificio Istitnto Orientale, propone ai Cristiani arabi di Terra Santa la riscoperta di una vasta tradizione araba cristiana (pp. 343-432).

La tematica del congresso è attuale e le trattazioni sono interessanti. Segnaliamo soprattutto gli interventi di MANNS, ROSE, PEDERSEN e SAMIR,

Ci auguriamo che l'Istituto Ecumenico di Tantur prenda altre iniziative del genere e ne raccolga i frutti in volumi altrettanto utili, quanto questo che inangura la collezione *Studia Oecumenica Hierosolimitana*.

V. POGGI S.J.

Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, Vol. III, t. 2: *Domination mamelûke 1250-1516*. Louvain, Ed. Peeters; et Paris, chez l'Auteur, 17 Rue du Petit-Pont, F 75005, 1981, pp. 217.

Poursuivant sa marche à reculons de l'écrevisse (p. 5), Mgr Nasrallah nous présente le volume III 2 de son *Histoire*, deuxième des sept volumes prévus.

L'ouvrage comprend: la *Bibliographie* des catalogues de manuscrits (p. 9-31, reproduction photographique des p. 9-31 du vol. IV 1); des *Préliminaires* historiques fort intéressants (p. 35-90); et l'inventaire des *Ecrits en langue arabe* (p. 93-204), qui est le plat de résistance.

Avec beaucoup de talent, Mgr Nasrallah brosse un tableau historique de la situation des Melkites pendant cette période, dans les trois patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie (p. 43-63); de leurs relations avec les Grecs et les Latins (p. 63-80); et du développement du monachisme (p. 80-90).

Quant à l'inventaire des écrits en langue arabe, l'Auteur le fait par thèmes, classant ces œuvres en littérature profane (92-112) et littérature religieuse (112-198). Cette méthode ne manque pas d'intérêt, permettant aux spécialistes d'un sujet (par exemple de la médecine, du droit canon, de la liturgie, ou de la controverse islamo-chrétienne) de retrouver commodément ce qui les concerne. Elle permet aussi de faire le point sur l'évolution d'une discipline donnée.

La masse d'information rassemblée par Mgr Nasrallah est impressionnante. Son érudition s'allie fort bien à un talent d'historien. L'ouvrage se laisse lire aisément, ce qui est un exploit dans ce genre. Pour son information, il surclasse, et de loin, la GCAL de Georg GRAF. L'Auteur sait faire la part des choses, évaluer à sa juste valeur une période ou une œuvre, et demeurer libre dans ses jugements. Il rectifie bien des attributions, et ne s'empresse pas de « melkitiser » ses auteurs, même quand d'autres le font. A la vérité, ces nombreuses qualités font de cet ouvrage désormais un classique.

Les défauts que nous avions signalés à propos du volume précédent (cf. OCP 46, 1980, p. 493-496, notamment 494-496) se retrouvent, hélas, tous ici: défauts de méthode, de logique, de rédaction et de transcription; imprécisions dans les références, et lacunes bibliographiques. Il serait facile d'en fournir *des dizaines* d'exemples.

Presque tous ces défauts auraient pu être évités, si l'Auteur s'était donné plus de temps pour la finition de son manuscrit, ou pour confier ce travail à quelqu'un. Ayant travaillé depuis si longtemps à cette *Histoire*, il valait la peine de fournir ce dernier petit effort, et nous voulons espérer que l'Auteur le fournira pour les volumes suivants. On regrettera aussi l'absence d'index provisoires, en attendant l'index exhaustif général: il aurait remplacé avantageusement les 23 pages de bibliographie que les lecteurs possèdent déjà.

Au total, ouvrage indispensable pour quiconque s'intéresse à l'Orient chrétien, et à la culture arabe. Dieu accorde longue vie à l'Auteur, pour lui permettre d'achever, bien, la grande œuvre commencée.

Kh. SAMIR S.J.

Alfred SCHLICHT, *Frankreich und die syrischen Christen 1799-1861. Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient.* (= Islamkundliche Untersuchungen Bd 61), Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1981, 334.

Il libro affronta una problematica vasta e complessa riguardante la storia dell'impero ottomano, della politica francese, dell'Oriente Cristiano, sullo sfondo della famosa ' questione d'Oriente '.

Un primo breve capitolo sottolinea alcuni punti essenziali per capire il quadro contestuale.

Il secondo capitolo riassume la storia di Siria nei primi sei decenni del secolo XIX°, ovvero dalla spedizione di Bonaparte, del 1798, fino ai massacri dei Cristiani del 1860.

Il terzo capitolo studia la situazione dei Cristiani in Siria e la protezione francese su di loro, in concorrenza con quella di altre potenze occidentali. Anche la presenza e l'attività di missionari è considerata elemento importante del quadro. Su quei missionari, nazionalità e simpatie politiche esercitano il loro peso, soprattutto nella questione dei Luoghi Santi (pp. 237-248). Una quindicina di pagine studiano l'influsso francese sul ' risveglio ' arabo (pp. 181-196); altrettante pagine (196-211) riflettono sulla evoluzione economica e sociale promossa dalla Francia. Altre ancora esaminano la maniera francese di rappresentarsi i Cristiani di Oriente (pp. 221-237).

L'A. vede nella pressione occidentale esercitata sulla Porta, sospingendola sulla via delle *Tanzimāt*, uno sconvolgimento profondo del tradizionale rapporto vigente nell'area islamica tra Musulmani e Cristiani. La politica francese avrebbe contribuito a modificare sostanzialmente quel rapporto, provocando rigurgiti di intolleranza che caratterizzarono il 1860. Tra le varie testimonianze contemporanee addotte a sostegno di questa tesi, l'A. cita quella del musulmano al-Ḥasībī (pp. 266-271). Secondo Schlicht, comunque, quella intolleranza deve considerarsi reazione emotiva di masse incolte a sollecitazioni esogene, provenienti da contesti estranei e incomprensibili, eppure penetranti abusivamente tutti i livelli del proprio mondo sociale (p. 271).

L'A. sottolinea inoltre il rapporto tra la nascita dello stato libanese e un secolo di politica della Francia (p. 284).

L'opera che si autodefinisce di orientalistica in prospettiva storica (p. 303) merita una lettura attenta e delle proficue riflessioni.

Segnaliamo qualche lacuna bibliografica. Non vediamo mai citati «classici» quali E. DRIAULT, *La question d'Orient depuis les origines jusqu'à nos jours* e G. PÉLISSIÉ DU RAUSAS, *Le régime des Capitulations dans l'empire ottoman.*

V. POGGI S.J.

Russica

Joseph T. FUHRMANN, *Tsar Alexis, his reign and his Russia.* Academic International Press, Gulf Breeze FL, pp. 250, 17 illustr.

The author presents in 28 loosely strung chapters the life of Alexis Mixajlovič and "his reign and his Russia". All aspects of the life of Muscovy are touched: the private life of the tsar, his character and his piety, his family life with Maria Miloslavskaja, after her death with Natalja Naryškina, the influence of their families at the court. Further, the structure of the state and of the government, social classes, commerce and wars, Western influences and Eastern ambitions are treated. During the reign of Alexis two ecclesiastical conflicts of great impact on Muscovy took place, that between *Sacerdotium* and *Imperium*, represented by the patriarch Nikon and the tsar, and that between the grecophile critics of the theory Moscow-Third Rome and the advocates of the Muscovite *starina*, headed by Avvakum.

The annotated bibliography contains basic sources and literature. Unlike others, the author included the diary of PAUL OF ALEPPO, *Putešestvie Antioxijskogo Patriarxa* ..., translated by G. MURKOS (ČOIDR, 1896-1900). Only about a third part of the Arabic original, with French translation, is available (*Patrologia Orientalis*, vol. 22, 24, 26, Paris 1930-1945). There is an English translation by F. G. Belfour, though with gaps and omissions. Besides, W. Palmer finds it faulty, because the translator was unfamiliar "with Greek ritual and ecclesiastical customs".

A like objection can be raised against the author of the book under review. We read that Alexis at nine managed to learn the melodies of the "Okhtoi" (p. 4); it should read "Oktoix". We learn about Nikon that when he was at the Anzer monastery he made daily "a thousand genuflections" (p. 41). What is meant are prostrations (*metanoiai*); the East was adverse to genuflections. On p. 33 it is noted that Alexis humbled himself before patriarch Macarius, "the visible successor of Christ". Byzantines and Slavs used to praise the patriarch not as successor, but as "a true image of Christ".

The tsar used to make a pilgrimage to the Trinity monastery on Trinity Sunday (p. 93). For a western reader it would be useful to remark that by *Troicyn den'* is meant Pentecost Sunday. It is unfit to call the head cover of the clergy at services "hoods and caps", and "latia of the Greek design" (p. 137) is unintelligible.

The controversial points between the followers of antiquity and the Nikonians are enumerated on p. 36 and mentioned again on p. 136. Their importance and force varied. The most explosive issue concerned making the sign of the cross with two fingers only. *Dvoeperstie*, as well as the double Alleluja, was fixed at the Stoglav synod in 1551 (ed. E. DUCHESNE, pp. 87-89, 132-133) and sanctioned by anathema. The author should have sketched briefly both the prehistory and the aftermath of the ecclesiastical conflicts that left deep imprints on Russian life.

There are minor, though frequent errors in spelling. "Bližnij bojarin" should stand instead of "blizhnyi b." (p. 210). The town on the Volga is "Nižnij Novgorod", not Nizhnyi N." (p. 41). On the same page we have Nikon's name before he became a monk "Nikita Minov"; it should read Minič. One cannot write "St. Sabbina monastery" (p. 60 and passim), but "monastery of St. Saba", or "St. Savva". On p. 22 are enumerated some towns: "Taletsk, Chelnavsk, Nonosil, Koslov". In the middle of the seveventeenth century they were spelled: Taleckij, Černjavskij, Novosil', Kozlov.

The book contains a great variety of topics and problems and not all of them could be examined in detail. This has resulted in some general assertions, half-truths, and even in incorrect statements. As an example we may take Pantalaemon (Paisius) Ligaridis, Greek metropolitan of Gaza, who played a decisive role in the accusations against Nikon. Ligaridis was a former student of the Greek College in Rome and "graduated with highest honors at the age of twenty-four in 1636" (p. 158). As a matter of fact, Ligaridis took the doctor's cap on 27 September 1639. It is asserted that after he carried on "missionary work for Rome at Constantinople and in Moldavia, Ligaridis joined the Greek Orthodox Church in 1651". Actually, while he intended to go to Moldavia, he remained in Wallachia, in Tîrgoviste where he taught Latin and Greek from 1646 till about 1655. This activity was interrupted by his trip to Palestine and his consecration as metropolitan of Gaza. "All this time he remained in the pay of Rome" (p. 159). When he begann to teach in Wallachia, the Propaganda cut his stipend to half, 30 scudi a year; when he broke from the Roman communion by his consecration as metropolitan of Gaza, the Propaganda never sent him any more financial help.

"We now know that throughout the trial [of Nikon] Ligaridis received regular orders from the papal nuncio of Poland (p. 165)." The reviewer would appreciate an indication of the source for that statement. Such "orders" did not exist. It is enough to read the letter Antonio Pignatelli (nuncio from 29 May 1661 to about May 1668) wrote to the Propaganda on February 1668. (*Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae Illustrantes*, ed. A. WELYKYJ OSBM, vol. XI, Romae 1967, pp. 185-186). The content and the tone of the letter exclude contacts between the nuncio and Ligaridis in the previous years.

J. KRAJCAR S.J.

May one believe in Russia? Violations of Religious Liberty in the Soviet Union. Ed. by M. BOURDEAUX and M. ROWE in collab. with the International Committee for the Defence of Human Rights in the USSR, Brussels, (= Keston Book 19), Darton, Longman & Todd, London 1980, pp. 113.

Cette compilation du *White Book on Restrictions of Religion in the USSR* (édité en 1975 par le président du Comité International de la Défense des Droits de l'Homme en URSS) a été entièrement mise à jour. Ainsi nous y trouvons parmi les documents (et ce livre n'est pratiquement qu'une collection des documents) des appels des croyants persécutés à cause de leur foi, datant pour la plupart des cas de la période d'après la signature des Actes de Helsinki. La présentation de la situation légale des croyants elle aussi tient compte des nouveaux réglements et de leur interprétation officielle, et, surtout, de la nouvelle constitution soviétique, promulguée en 1977, dont on publie ici les extraits concernant les croyants.

Dans le chap. II, consacré aux églises orthodoxes (russe, georgienne et arménienne) on trouvera une lettre du P. Dudko adressée à son éveque, le patr. Pimen. Bouleversant est le récit détaillé de la destruction d'une église et de la réaction de ses paroissiens. Le prisonnier, condamné à 15 ans, à qui on promet la liberté s'il abat les pins entourants les débris calcinés, ornés régulièrement par les fidèles de rubans, refuse, même à ce prix, d'offenser les sentiments des croyants.

Le chap. III expose la situation des églises évangéliques (Chrétiens Evangéliques et Baptistes, Chrétiens du Mouvement de Pentecôte et Adventistes du Septième jour). Les appels et les déclarations ici publiés impressionnent par la force de ceux qui mènent une bataille si inégale.

Si d'après le chap. IV on peut se faire une idée sur l'état de l'église catholique du rite romain et en particulier en Lituanie, il est impossible d'en savoir autant sur les autres catholiques qui vivent en URSS. Une page qui leur est consacrée explique ce manque d'information.

Le Ve et dernier chapitre décrit la situation des juifs, des musulmans et des bouddhistes. De nouveau, après une introduction très concise pour chacun des trois groupes religieux, suivent les documents ... comme celui du compte rendu du procès de B. D. Dandaron, un éminent savant. Réhabilité en 1956, après avoir passé 20 ans (entre 23 et 43) dans des geôles de Stalin, il a été encore une fois condamné à 5 ans de prison en 1972. Il est mort dans le camp d'emprisonnement le 26 oct. 1974 dans des circonstances obscures.

Ce recueil de documents qui indique toujours ses références permet de mieux comprendre des récits souvent contradictoires concernant la liberté religieuse en URSS. La contradiction y est inscrite dans la loi elle-même.

S. ŚWIERKOSZ S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Joseph J. ALLEN (Ed.), *Orthodox synthesis. The unity of theological thought.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1981, pp. 231.

Un titre de connotation hégélienne couvre un ensemble intéressant de contributions qui abordent des thèmes aussi divers que le symbole du Royaume, la valeur morale de la guerre, une comparaison entre les politiques de Constantin et de Justinien, et un essai sur la prédication. La perspective orthodoxe n'est nulle part obtenue au moyen d'une étude par contrastes: les auteurs puisent dans le riche patrimoine orthodoxe que particulièrement la contribution du Métropolite du Mont Liban, Georges Khodre, met en plein relief. L'éditeur de l'ouvrage justifie le titre en élargissant grandement le champ sémantique du terme « synthèse ».

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Bechir BOUMAZA, *Né ayatollah, né emiri. Le origini di un conflitto politico-culturale e l'attualità della guerra tra Iraq e Iran.* (= Parole dell'umana avventura 9), Editoriale Jaca Book, Milano 1981, pp. 280.

È traduzione italiana dal francese dell'opera di un algerino, già collaboratore di Ben Bella e ministro nel governo di lui.

Tratta del conflitto Iran-Iraq, prendendo da esso lo spunto per affrontare il problema della rivoluzione iranica e dell'arabismo che, secondo l'autore sarebbero agli antipodi.

La prima parte, *Gli attori del conflitto*, si occupa dell'attualità, cioè della guerra, apparentemente fratricida tra musulmani iranici e iracheni e della sua origine risalente a divergenze politiche ed economiche che oppongono i due stati limitrofi petrolieri.

La seconda parte, *Arabi e Persiani nella storia*, inserisce nel contesto preislamico Mazdei, Ebrei, Bizantini e Arabi (Nestoriani e Monofisiti). Questa parte storica non manca di interesse, benché le due domande di p. 36 non esauriscano affatto le alternative logiche del rapporto tra arabismo e Islam, come l'autore sembrerebbe credere.

Nella parte terza, *Il mondo arabo alla prova*, l'autore esprime il suo parere politico-religioso sulla rivoluzione iranica. È un giudizio di aperta condanna, a causa del suo opporsi allo arabismo in qualche modo identificato con l'Islam.

Il volume riporta in appendice l'accordo tra Iraq e Iran siglato ad Algeri nel marzo del 1975; il manifesto dell'arabismo, di Michel Aflaq, uno dei fondatori del partito del Baath; testi del baathista Saddam Hussein, attuale presidente dell'Iraq, e varie cartine geografiche con le aree di frizione tra i due stati in conflitto.

Il libro lascia nel lettore, anche dissenziente, una favorevole impressione di sincerità. « Le ansie dei musulmani sono molte vicine alle preoccupazioni degli altri uomini » (p. 234).

V. POGGI S.J.

Demetrios J. CONSTANTELOS (Ed.), *Orthodox Theology and Diakonia. Trends and Prospects.* Essays in Honor of His Eminence Archbishop IAKOVOS on the occasion of His seventieth Birthday. Hellenic College Press, Brookline, Massachusetts 02146, 1981, pp. 397.

Dix-sept auteurs orthodoxes et deux écrivains appartenant à d'autres églises traitent un sujet qui, de près ou de loin, a un lien avec les remarquables activités pastorales, œcuméniques et sociales de l'archevêque Iakovos, né en 1911, pour honorer ainsi son anniversaire. Les premières contributions s'efforcent de mettre en relief dans un langage moderne les thèmes classiques de la théologie orthodoxe. Y prend une place particulière une étude sur la fonction du droit canon dans l'église orthodoxe. La deuxième partie du recueil est consacrée au passé mais sans perdre le lien avec les préoccupations du présent orthodoxe: le rôle du patriarcat œcuménique, la co-opération des églises orthodoxes dans les deux Amériques, l'engagement social de l'orthodoxie. Il faut mentionner surtout l'article réaliste et confiant du métropolite de Selybria, Emilianos Timiadis, sur la présence orthodoxe dans le mouvement œcuménique.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Catherine DOHERTY DE HUECK, *Sobornost'. L'unità della mente e del cuore.* Trad. di Alda CARRER, Jaca Book, Milano 1981, pp. 130.

Après « Pustinia » et « Strannik » voilà le dernier volume de la trilogie qui se propose de dévoiler certains aspects de la spiritualité orientale. La traduction italienne du sous-titre paraît plus heureuse que la version originale américaine qui spécifiait cette « nnité de

l'esprit et du cœur » comme « orientale... pour l'homme occidental ». Elle est en effet pour tous cette « unité qui a vécu l'Evangile comme facteur de cohésion », et l'Occident n'a jamais cessé de la réaliser dans l'Eglise et cela non seulement au Moyen Age. Certains regretteront le choix de D. de ne pas traduire ce mot russe qui, à cause de ses origines russes signifie pour elle « beaucoup plus », mais qui ne transmet pas toute cette richesse aux non-slaves. Mise à part une certaine exaltation, p.e. celle qui taxe l'Occident d'individualiste ou qui jette une ombre de discrédit sur la Renaissance en la qualifiant de « ainsi dite », le lecteur trouvera ici des réflexions spirituelles et des bribes d'autobiographie d'une femme qui a courageusement et sans compromis suivi l'appel de l'Esprit et surtout ce conseil: « va et vends... » des réflexions inspirées, de la poésie et un appel pressant à l'union dans la véritable catholicité.

S. ŚWIERKOSZ S.J.

M. GIGANTE, *Scritti sulla Civiltà Letteraria Bizantina.* Napoli 1981, pp. 262.

Il volume raccoglie 10 saggi dell'A. pubblicati in diverse sedi negli anni 1954-67. Essi « sono presieduti da un'unica intenzione e percorsi da una medesima metodologia: l'una e l'altra sono intese a mostrare nella continuità del mondo antico le differenzazioni e gli accrescimenti della civiltà letteraria bizantina contrassegnata dal Cristianesimo » (p. 9). I problemi toccati in questo volume vanno dall'indagine del rapporto fra Antico, Bizantino e Medio Evo alla concezione bizantina dell'imperatore nel VII secolo, dal latino a Bisanzio a Massimo Planude quale interprete di Cicerone. L'A., che annuncia imminente un profilo della Letteratura bizantina in Italia, oltre a fare dei riferimenti continui al fenomeno italo-greco inserisce in questo volume anche un saggio specifico su un poeta dell'epoca normanna: Eugenio di Palermo. Gli ultimi tre lavori sono incentrati sulla figura e l'opera di Teodoro Metochite quale umanista, critico letterario e poeta.

Andrebbe forse ridimensionata qualche frase che potrebbe risultare un po' polemica e non veritiera come per es. quella in cui si afferma che prima degli ultimi decenni gli studi di letteratura bizantina in Italia si sarebbero attardati troppo in « specializzazioni estremistiche » e nel « territorio meramente liturgico o teologico » (p. 9). Ciò ha conferito a questa storia della letteratura una connotazione pascaliana della noia, da cui oggi, sostiene l'A., si è, finalmente, giunti alla sua... liberazione! A parte questa piccola osservazione il volume sarà senza dubbio molto utile e facilmente consultabile, essendo fornito di buoni indici.

G. PASSARELLI

John GODFREY, *1204. The unholy crusade*. Oxford University Press, Oxford 1980, pp. 184.

L'auteur, bien renseigné et documenté, fait revivre avec élan et sans complaisance ce crime historique que fut la quatrième croisade qui, succombant à la vieille tentation de toute croisade de se donner comme préface la conquête de Constantinople, brisa à jamais la force byzantine sous prétexte de supprimer un obstacle au passage des croisés et d'empêcher dorénavant la trahison auprès de l'Islam. Destiné au grand public l'auteur maintient un discours narratif, réduit notes et bibliographie au minimum utile, illustre le récit de photographies et de cartes et se contente d'un index approximatif. L'ouvrage ne prétend pas dépasser l'enquête scientifique de Donald E. QUELLER (*The Fourth Crusade*. Leicester University Press, 1978, 248 p.) ni résoudre les controverses qui, depuis un siècle, dominent l'interprétation de l'histoire des Croisades entre 1201 et 1204. A l'instar de Queller, l'auteur situe la conquête de Constantinople dans un engrenage politique, social et religieux qui ne pouvait pas ne pas aboutir à l'abîme que 1204 creusera pour des siècles entre Byzance et la « Romanie » (Grousset). Dans l'interprétation de John Godfrey 1453 sort fatalement de 1204. En accord avec certains historiens byzantins Donald Queller croit Byzance déjà avant 1204 irrémédiablement condamnée.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Nijole GRAŽULIS (Ed.), *The Chronicle of the Catholic Church in Lithuania*. Vol. I. *Underground journal of human rights violations*. Ns. 1-9, 1972-74, Loyola University Press and Society for the Publication of the Chronicle of the Catholic Church in Lithuania, Chicago 1981, pp. 457.

Le 19 mars 1972 des prêtres et des fidèles de l'église catholique de Lituanie fondent une revue clandestine sour le titre de *Lietuvos Katalikų Bažnyčios Kronika* pour informer l'opinion publique en général et le Vatican en particulier sur la situation réelle de l'église dans la république socialiste soviétique de Lituanie. Cette dénonciation des violations du droit fondamental de l'homme de vivre sa foi continue (*Herder Korrespondenz*, septembre 1982 p. 464). De cette chronique cinq volumes existent déjà en lituanien, — un sixième tome étant en préparation — et des traductions partielles en plusieurs langues. C'est pour commémorer le quatrième centenaire de la fondation d'une des plus vieilles universités de l'Europe de l'Est, celle de Vilnius (1579-1979), qu'une première traduction en anglais de la chronique pour les années 1972-1974 voit le jour. Ce document exceptionnel est une vraie chronique: il ne veut que communiquer objectivement et sobrement des faits et des faits seuls. Nulle part la révolte ou la violence est encouragée, mais cette accumulation de tant d'injustices et de vexations interpelle nécessairement la conscience humaine. La chronique vit de la conviction que l'église catholique lituanienne vivra dans la persécution, mais mourra par une politique de compromis (p. 149).

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Sœur Sophia M. JACAMON O.S.B., *Saint Benoît à la lumière de la spiritualité orientale* (= Spiritualité Orientale et Vie monastique 11), Abbaye de Bellefontaine 1980, pp. 106.

Questo opuscolo, suggerito dal ricorrere del XV° centenario della nascita di S. Benedetto, « non è dettato da impulso chauvinista, ma dalla constatazione della vicinanza reciproca tra monaci d'Oriente e d'Occidente e del fatto che gli uni e gli altri sono debitori a vicenda » (p. 51).

I Benedettini si sono recati ben presto nell'Oriente Cristiano (pp. 11-27) attrattivi dai Luoghi Santi o al seguito dei Crociati. Monaci orientali sono venuti a loro volta in Occidente fin dal secolo VII°.

I *Dialoghi* di papa Gregorio Magno, fonte primaria di storia benedettina, sono stati tradotti in greco e in lingue orientali. C'è stato anche un vasto irraggiamento benedettino in Europa Orientale.

Tracce di influsso benedettino le ha forse lasciate nella spiritualità orientale la famosa visione benedettina della luce che squarcia le tenebre. Narrata dai *Dialoghi* di Gregorio che il papa di origine ellenica, Zaccaria, tradusse in greco, tale visione ha avuto una interpretazione palamitica nella spiritualità bizantina e una interpretazione russa da parte di Serafino di Sarov.

Altre consonanze tra spiritualità orientale e spiritualità benedettina potrebbero individuarsi nei traslati benedettini del cuore intento alla parola divina come l'orecchio è intento all'ascolto; delle lacrime di compunzione e di consolazione spirituale; dello abitare in se stessi, che fa pensare alla *hesychia*.

L'opuscolo che, senza pretendere di esaurire l'argomento (la diffusione orientale dei Dialoghi di Gregorio Magno è anteriore alla traduzione greca fattane dal papa Zaccaria, se la *Scala* di Climaco ne suppone già la conoscenza) è frutto di studio e di sintesi rispettabili.

Lo conclude un annesso con l'elenco delle versioni slave della *Vita* di S. Benedetto.

V. POGGI S.J.

Anastasios KALLIS (Ed.), *Philoxenia: Prof. Dr. Bernhard Kötting gewidmet von seinen griechischen Schülern*. Aschendorff, Münster 1980, pp. 310.

Dix-sept parmi les nombreux bénéficiaires de l'hospitalité académique et personnelle du professeur Bernhard Kötting qni en 1952 prit l'initiative d'accneillir à l'nniversité de Münster des futnrs théologiens orthodoxes de Grèce désireux d'approfondir leur patrimoine dans la rencontre avec les traditions catholique et évangélique, offrent en signe de reconnaissance ce beau recueil sous le titre qui s'imposait. Les genres littéraires mis à contribution tantôt en grec, tantôt en allemand sont très variés: des notes de lectnre côtoient des conférences, des vues d'ensemble des études systématiques. Une même diversité existe dans les sujets abordés: la notion de « philanthropia » et l'aigle bicéphale de Byzance, Marc d'Ephèse sur le Filioque et Gennadios Scholarios an sujet de l'Islam, les obligations de l'église de Grèce à l'égard des émigrés et un aperçu de quarante ans de théologie orthodoxe. Est à mentionner particulièrement la contribution importante du métropolite de Peristerion, Mgr. Chrysostomos qui grâce à un patient travail de recherche à travers les écrits d'Athanase — définit le rôle que « cette colonne de l'orthodoxie » attribue au Logos dans la création et dans la re-création de l'homme et du cosmos. A signaler aussi l'effort original du professeur Ilias Voulgarakis pour découvrir dans la correspondance de Barsanuphe les éléments d'une missiologie orthodoxe. Ce bel ensemble est encadré par une biographie, suivie d'un aperçu bibliographique, de celui que ce panorama de recherches orthodoxes honore.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Alistair KEE, *Constantine versus Christ. The triumph of ideology*. SCM Press, London 1982, pp. 185.

Resserré est le chemin qui mène à la Vie. Le sermon sur la montagne seul dit l'agir chrétien et sans faire l'expérience de la faiblesse et la folie du Christ la chrétienté ne mérite pas son nom. En imposant avec une logique implacable cette grille de lecture aux faits et gestes d'un Constantin ouvrant un chemin bien spacieux aux chrétiens de son temps, le Dr. Alistair Kee aboutit à des conclusions prévisibles. A l'intérieur du cercle herméneutique, établi par l'auteur, le problème de la conversion de Constantin perd toute pertinence. L'idéologie impériale étant incompatible avec le message de l'évangile, nn César ne peut même pas se convertir. Constantin opère un transfert habile dans sa protection divine et le nouveau protecteur divin est plutôt le Logos céleste que Jésus de Nazareth, « Dieu souffrant ». Ce n'est

pas le Christ qui a conquis Constantin; c'est l'empereur qui a séduit les églises chrétiennes. Sous son labarum de « constantinisation » le César devenu « égal aux apôtres » continue à vaincre un évangile que vivent seuls dans sa pureté les Pacômes de tous les temps. L'auteur décèle une évolution identique dans le mouvement marxiste: la nomenklatura du communisme officiel détourne le jeune Marx. Dans la préface l'auteur avoue que l'idéologie et non pas l'histoire constitne l'objet de son ouvrage. Ainsi l'historien préfèrera explorer la vie de Constantin à l'instar d'une étude récente que l'anteur ne semble pas connaître, à savoir *Constantine and Eusebius* de Timothy D. BARNES (London, 1981, 458 p.).

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Sophie KOULOMZIN, *Many Worlds: a Russian life*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY. 10707, 1980, pp. 326.

Une autobiographie intéressante qui prend son départ dans la Russie des Tsars, traverse révolution et guerres, pour aboutir enfin aux Etats-Unis. Ce qui est remarquable en cet ouvrage, est la fidélité à la spiritualité orthodoxe qui illumine tant de décisions lourdes à prendre et qui transfigure tant d'événements désespérants.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

Jean ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*. (Perspective orthodoxe, n. 3), Labor et Fides, 1981, pp. 194.

Ce recueil réunit quatre articles déjà bien connus et fort appréciés, parus dans les revues *Irénikon* (1977) et *Istina* (1969, 1971, 1974) et deux études intéressantes une première fois publiées dans des éditions moins accessibles. Ces six essais élaborent avec la profondeur et la rigueur propres aux publications de Jean Zizioulas les notions de base de l'ecclésiologie eucharistique sans laquelle la quête d'un nouveau langage commun à l'église orthodoxe et à l'église catholique s'avère aujourd'hui impensable.

P.-H. KOLVENBACH S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Pan. I. Boumis, *Ἡ πέτρα τοῦ ἀπ. Πέτρου*, ἀνάτυπον ἐκ τῆς "Θεολογίας", Ἀθῆναι 1980, pp. 16.

—, *Ἡ Ἀπελευθέρωσις τῶν δούλων*, ἀνάτυπον ἐκ τῆς "ΕΕΘΣΠΑ", Ἀθῆναι 1980, pp. 24.

—, *Τὸ ἔγγαμον τῶν ἐπισκοπῶν*, ἀνάτυπον ἐκ τοῦ τόμου "Ἀντίδωρον Πνευματικόν", Ἀθῆναι 1981, pp. 20.

Vincenzo Poggi, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-XI-1982 - P.-H. Kolvenbach S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS XLVIII - 1982

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3 – RECENSIONES

4. – NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Ascetica et Monastica

Byzantina

Canonica

Codicologica

Historica